

BIBLIOTHÈQUE THÉOLOGIQUE

HISTOIRE DES DOGMES

I

BIBLIOTHÈQUE THÉOLOGIQUE
Publiée par les principaux Professeurs de Théologie des Universités catholiques

HISTOIRE DES DOGMES

PÉRIODE ANTÉNICÉENNE

PAR

le Docteur **JOSEPH SCHWANE**

PROFESSEUR PUBLIC ORDINAIRE A L'ACADÉMIE ROYALE DE MUNSTER

AVEC APPROBATION DE L'ARCHEVÊQUE DE FRIBOURG

Traduction de l'Abbé P. BELET

COMPLÉTÉE D'APRÈS LA DERNIÈRE ÉDITION

Par l'Abbé A. DEGERT

PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

TOME I[er]

PARIS

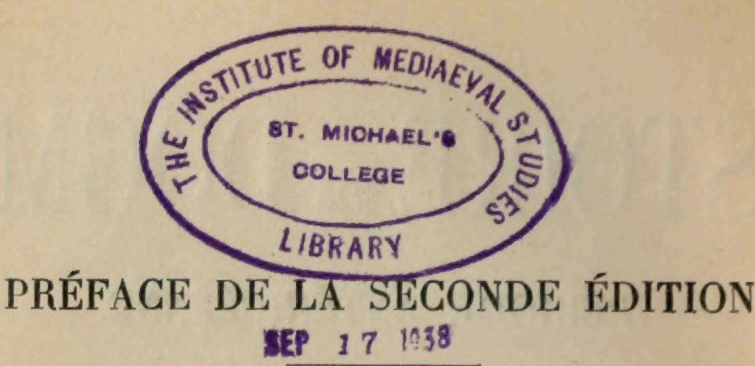
LIBRAIRIE DELHOMME ET BRIGUET

GABRIEL BEAUCHESNE & C[ie], ÉDITEURS

83, RUE DE RENNES, 83

1903

Dépôt à LYON, 3, Avenue de l'Archevêché.



PRÉFACE DE LA SECONDE ÉDITION

Il s'est écoulé près de trente ans depuis la publication de la première édition de l'Histoire des Dogmes à la période anténicéenne. Pendant ce temps j'ai conduit cette histoire jusqu'à nos jours et j'ai le plaisir de pouvoir donner en ce moment du premier volume une édition augmentée et corrigée. Le fond en a été ainsi mis en plus complète harmonie avec les volumes suivants. Dans cet intervalle la littérature relative à cette période s'est enrichie, soit par la découverte d'écrits perdus, soit par une nouvelle utilisation des anciens. De tout cela il a été tenu compte et fait usage dans la mesure du possible et pour le plus grand profit de l'histoire des Dogmes.

Munster, décembre 1891.

L'Auteur.

AVERTISSEMENT DU TRADUCTEUR

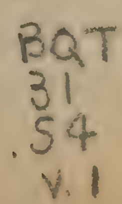
Comme l'indique l'auteur, cette seconde édition se distingue de la première par des corrections et des additions. Les premières ne portent que sur des points de détail qu'il serait aussi difficile que fastidieux de signaler. Les secondes comptent principalement sept chapitres nouveaux que l'auteur n'avait pas traités dans l'édition précédente ; ce sont ceux qu'on trouvera traduits ci après.

Toulouse, février 1903.

A. D.

PRÉFACE

Essayer une *Histoire des Dogmes* pouvait, il y a peu de temps encore, sembler à plusieurs une entreprise hasardée, et même, à considérer que les dogmes proprement dits, sont des règles immuables de la foi, une entreprise inexécutable. Nous ne redoutons plus maintenant un pareil jugement. Nous avons lieu d'espérer au contraire que cette tentative sera bien accueillie de tous les amis de la théologie, pourvu qu'elle réponde quelque peu à ce qu'on est en droit d'en attendre. Nous comptons même en affermir chez eux cette conviction que le développement heureux de la dogmatique exige impérieusement qu'on ait une connaissance exacte de l'édifice déjà élevé, c'est-à-dire qu'on soit bien familiarisé avec l'*Histoire des Dogmes*. Pour que la dogmatique ne se perde point dans des subtilités qui ne sauraient être d'un grand profit pour la foi, elle ne doit pas négliger, à côté de sa tâche rationnelle, sa tâche positive, d'extraire les dogmes des sources de la révélation, et d'en déterminer rigoureusement le sens et le contenu par la doctrine de l'Eglise. Or, l'*Histoire des Dogmes* peut lui rendre sous ce rapport les plus signalés services. Car son objet exclusif est d'établir que les dogmes sont puisés dans la révélation divine, et qu'ils ont été préparés par la science qui s'y rattache sous la direction de l'Eglise infaillible, jusqu'à ce que, parvenus à leur



maturité ils aient été formulés et proclamés par l'Eglise.

L'histoire des Dogmes ne saurait donc négliger la science théologique, qui est un des éléments, quoique subordonné, de la formation des Dogmes.

Elle nous fera voir sous ce rapport par quelle voie la philosophie préludé à la vérité chrétienne, comment dans son alliance avec cette vérité et, fécondée par elle, la philosophie a suscité une science théologique de la foi, et comment celle-ci a travaillé sans relâche à rendre le contenu de la foi aussi intelligible que possible, à le fixer avec plus de rigueur, à l'asseoir sur des bases plus solides et à l'exposer dans un ordre systématique. Elle nous montrera enfin, les écarts où est tombée la science et les erreurs qu'elle a favorisées, dès qu'elle a répudié les lumières de la foi et s'est éloignée des enseignements de l'Eglise.

Ce qui fait à nos yeux, de la période antérieure au concile de Nicée, une période si importante pour l'histoire des Dogmes, c'est son intérêt au point de vue de l'apologie, provoqué par les nombreuses tentatives de ceux qui ont prétendu que la période d'avant le concile de Nicée manquait de dogmes précis et nettement délimités, que l'arbitraire régnait dans les choses religieuses, et que cette liberté affranchie de tout symbole était le trait caractéristique du christianisme primitif.

Quant à la division des matières adoptée par nous, nous laissons pleine liberté au lecteur indulgent de l'apprécier comme il l'entendra; nous nous bornerons à indiquer les principes qui nous ont servi de point de départ.

Nous ne pouvions pas douter un instant qu'en traitant des dogmes, nous devions nous occuper surtout de la partie historique, en y joignant les controverses

dogmatiques et les explications théologiques des Pères qui s'y rattachent, afin de nous en servir pour déterminer, autant qu'il se peut, le sens et la genèse des dogmes. Pour donner plus de clarté à nos explications nous avons choisi une division qui nous permît, autant que possible, d'avoir pour chaque partie un fil conducteur.

Nous l'avons trouvée dans les quatre facteurs : *Dieu le Rédempteur*, *l'homme et l'Eglise;* car chacun des dogmes qui s'y rattachent présente un développement progressif et graduel, et les controverses soulevées à leur sujet leur donnent l'enchainement et la liaison.

Nous livrons donc ce travail à la publicité avec l'espoir d'exciter et d'accroître chez de nombreux lecteurs l'intérêt et l'émulation en faveur d'une science qui depuis trop longtemps n'a pas été cultivée avec le soin désirable.

Munster, en la fête de S. Thomas d'Aquin, 1862.

L'AUTEUR.

APPENDICE

§ 7 *bis* (1)

L'Ecriture sainte et la création en général, celle du monde matériel et des anges en particulier ; la Providence divine.

La doctrine de la création de tous les êtres finis par Dieu est partout, sur le terrain de l'histoire du dogme, en étroit rapport avec la théologie, prise au sens étroit du mot, c'est-à-dire avec la théodicée, les attributs de Dieu et la doctrine trinitaire, si bien que quelques questions doctrinales, telles que celle de la cognoscibilité, de l'éternité et de la liberté de Dieu etc. trouvent leur expression nette et leur signification dans la théorie de la création. Dans le développement progressif de la théologie à l'époque patristique, et au moyen âge cet étroit rapport apparaît de plus en plus nettement.

A. Sur la création en général les plus anciens livres de la sainte Ecriture ne contiennent pas beaucoup d'indications doctrinales. Moïse, le plus ancien des écrivains inspirés, a donné à son peuple l'enseignement religieux dans un cadre historique et il a mêlé le récit de la création de toutes choses par Dieu et ses révélations surnaturelles aux hommes, selon l'ordre chronologique, à l'histoire du genre humain et du peuple élu. La Genèse ne s'ouvre donc pas comme le prologue qui lui correspond dans le quatrième Evangile par un exposé détaillé de la vie de Dieu, antérieure et supérieure au monde, ou par des vues sur la Trinité ; elle entre de plein pied dans le domaine de l'histoire, et même dans le com-

(1) A rapporter à la page 52.

mencement de toute histoire par le récit de la création du ciel et de la terre par Dieu. En même temps elle nous enseigne les vérités fondamentales de toute la vraie religion, celle d'un Dieu unique, créateur et maître du ciel et de la terre.

1. Le monde a été dans tous ses éléments appelé du néant à l'existence. Au commencement Dieu créa le ciel et la terre c'est-à-dire l'univers entier. Le mot *créer* (*bara*) signifie aussi, il est vrai, former ou donner une forme nouvelle à une matière existante (*Gen. I, 27*), mais il est toujours réservé pour marquer l'œuvre de Dieu, jamais celle de l'homme. Sans aucun doute il est ici employé dans la signification de *créer*, si nous regardons au contexte. Non seulement il n'est pas en effet question d'une matière éternelle qui aurait servi d'élément existant, mais la création de la matière elle-même est nettement exprimée dans le premier verset de la Genèse. C'est ce sens qu'exige le mot « Au commencement »; il signifie en effet que rien n'existait encore, que le temps ne commença que du moment où Dieu créa le monde entier ou la matière du monde. En plus dans le second verset est indiqué au moins pour la terre que ce qui fut créé était la matière informe: la terre était déserte et vide. Dans les livres suivants de l'Ancien Testament il n'est pas plus question d'une matière éternelle. Le monde considéré à un point de vue religieux, tel que d'ailleurs il se présente à nous à toute page des saints livres, suppose toujours qu'il dépend de Dieu et qu'il est dans son être son œuvre propre et complète. « Au commencement, ô Seigneur, tu as posé les fondements de la terre et les cieux sont l'œuvre de tes mains » (1). Le second livre des Macchabées (7,28) déclare nettement (2)

(1) *Ps.* 101, 26.

(2) *Loc. cit.* Ὅτι ʾεξ οὐχ ὄντων ʾεποίησεν αὐτὰ ὁ Θεός. Bunsen et autres veulent entendre par ʾεξ οὐχ ὄντων la matière éternelle ; mais la matière informe est appelée dans la sainte Ecriture (*Sag.* 11, 18) ἄμορφος ὕλη et c'est seulement chez les philosophes qu'elle est appelée τὸ μὴ ὄν. Une autre leçon dont s'autorisent nos adversaires οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησε exprime peut-être encore plus nettement la création *ex nihilo*.

que les choses ont été créées de rien (ἐξ οὐκ ὄντων). En un autre passage, l'existence des choses est attribuée à Dieu (1), et il lui est reconnu la puissance d'appeler les êtres du néant à l'existence (2). D'après la doctrine de l'Ecriture sainte, rien n'est comparable à Dieu ; il est le seul à qui l'éternité doive être attribuée. Le monde ne peut donc être conçu comme une effluve ou une émanation de Dieu, car alors il devrait lui être identique, être éternel et infini comme lui. Entre Dieu et le monde il n'y a aucune affinité de nature proprement dite, comme entre un fils et un père ; la sainte Ecriture déclare à plusieurs reprises et de la façon la plus claire (Gen. I.) que le monde a été appelé à l'existence par la parole de Dieu et elle exclut toute autre cause. C'est en ce sens qu'on lit chez l'Apôtre (Hébr. 11,3) : « Nous savons par la foi que le monde a été créé par la parole de Dieu, afin que l'invisible devînt visible », ou, comme porte le texte grec, afin que par ce qui n'était pas visible (c'est-à-dire non par une matière quelconque, mais par une cause spirituelle supérieure) le monde visible fût produit.

2) Le monde n'a pas existé de toute éternité ; il a eu son commencement dans le temps. Tout dans le monde est soumis au temps ; tout est soumis à un développement et à un changement temporels ; tout être individuel a eu un commencement déterminé dans le temps et se fait ainsi connaître sans aucune obscurité comme n'étant rien d'absolu ; cela est vrai aussi du monde en général, en tant que composé de tous les êtres individuels. Dieu seul en tant qu'être absolu et immuable est supérieur au temps ; il n'a eu ni un commencement d'existence ni un développement temporel (3). Quant à la matière en général, en tant que premier *substratum* des choses, peut-elle avoir une durée sans commencement et sans fin ? C'est là une question spéculative sur laquelle la sainte Ecriture n'affirme ni ne nie rien expressément. En revanche elle enseigne expressé-

(1) *Sag.* 1, 14. — (2) *Rom.* 4, 17. — (3) *Apoc.* 1, 4. *Is.* 41, 6.

ment que le monde et la matière avec lui ont eu réellement un commencement (1).

3) Le monde a été créé librement par Dieu et il n'a commencé qu'avec le temps. Il procède de la libre volonté de Dieu, car il n'appartient pas à l'essence de Dieu et il n'est pas un moyen indispensable en vue de ses fins dernières. Si le monde appartenait à l'essence de Dieu il devrait être nécessaire, immuable et éternel comme Dieu. Or il présente en soi, de la façon la plus évidente, tout le caractère d'un être contingent. Dans toutes ses parties il peut être tel qu'il est ou autrement, être en général ou ne pas être ; il n'appartient donc pas à l'essence de Dieu ni ne peut provenir de sa volonté nécessaire. Le contingent est bien l'effet de la volonté libre de Dieu. La sainte Ecriture présente l'œuvre de Dieu non seulement comme une œuvre libre (2), mais elle montre spécialement dans la création une œuvre de la libre volonté de Dieu. Cieux des cieux et vous, eaux qui êtes au-dessus du ciel, louez le Seigneur ; car il a dit et tout a été fait ; il a commandé et tout a été créé (3). Dieu était libre de créer le monde ou de ne pas le créer et tout autant de l'organiser d'une façon ou d'une autre.

4) Dieu a créé le monde avec sagesse en vue d'une fin déterminée. Dieu, le plus parfait des êtres, ne pouvait créer qu'un être qui fût digne de lui ; il devait, en sa qualité d'architecte parfait et supérieur à tout, avoir conçu en lui de toute éternité l'idée du monde dans tous ses détails et dans les conditions qui convenaient à son être et à ses volontés (4). Et, s'il en est ainsi, Dieu, sagesse suprême, devait assigner une fin au monde en général et à tous les êtres en particulier ; une fin générale et supérieure à laquelle tout doit servir et une fin particulière pour chaque être indivi-

(1) *Ps.* 89-2 ; 92, 1-2, *Joh.* 17, 5.
(2) *Joh.* 3, 8. *Rom.* 9, 18. I *Cor.* 12, 11.
(3) *Ps.* 148, 4, 5. Cf. *Ps.* 32, 9 ; 134, 6. *Eph.* 1, 11. *Apoc.* 4, 11.
(4) *Eccl.* 24, 5 sqq.

duel. Cette fin dernière et suprême ne pouvait être que Dieu; car il ne se peut rien trouver de plus parfait à atteindre que son propre être absolu : « Je suis l'*alpha* et l'*oméga*, le commencement et la fin (1) ». C'est en mon honneur que j'ai créé, formé et produit tout être (2). Les êtres bruts de la nature ne connaissent pas, il est vrai, la fin à laquelle ils servent, ils n'ont pas de fin propre et ils ne sont que pour les êtres raisonnables ; mais ceux-ci reconnaissent à leur être et leur vie, à leurs qualités, à leurs facultés, à leurs lois et à leurs développements la grandeur et la majesté du Créateur. « Les cieux racontent la gloire de Dieu et le firmament proclame l'œuvre de ses mains (3). Cela est vrai encore plus des créatures raisonnables. Si elles sont douées de raison et de libre volonté, elles ne doivent pas pour cela se prendre pour des dieux, ou se prendre pour leur fin à elles-mêmes, mais glorifier Dieu d'autant mieux, représenter d'autant plus sa perfection, et travailler par elles-mêmes à la réalisation de ce but par une participation de plus en plus parfaite à la bonté, à la sainteté et à la béatitude de Dieu. Travailler et lutter en vue de ce terme final avec la coopération et sous la direction de Dieu, tel est le rôle de chaque homme comme de l'humanité en général dont l'histoire arrive à son terme au dernier jour quand, selon la sainte Ecriture, tout sera soumis au Fils, que le Fils sera soumis au Père et que Dieu sera tout en tous (4) et que tout mal sera banni du royaume de Dieu.

5) La création nous est toujours présentée dans la sainte Ecriture comme l'œuvre immédiate de Dieu ; jamais il n'est fait mention d'un intermédiaire dont Dieu se serait servi comme instrument. Elle n'y est pas cependant présentée comme l'œuvre exclusive d'une seule personne ; il n'y apparaît pas davantage de traces évidentes de la Tri-

(1) *Apoc.* 2. — (2) *Is.* 43, 7. Cf. *Exod.* 14, 17, 18. *Ps.* 75, 9 : 105, 8.
(3) *Ps.* 18, 1-4. Cf. *Sap.* 13, 107. *Rom.* 1, 20.
(4) I *Cor.* 15, 28. Cf. *Apoc.* 4, 11.

nité, mais, au point de vue doctrinal, on y voit en quels rapports se trouve chacune des trois personnes vis-à-vis du monde. Le Père est nommé dans tous les livres du Nouveau Testament, notamment dans les lettres de l'Apôtre Paul, la source de la volonté créatrice et, en un sens particulier, le Père des créatures spirituelles qui renaissent en Dieu (1). Il est la source première de laquelle tout provient ; le Fils est celui par lequel tout a été créé, car il est le *Logos* et l'idée des idées divines, comme le support des manifestations de Dieu *ad extra* (2). Le perfectionnement des diverses créatures au point de vue naturel et surnaturel est principalement attribué au Saint-Esprit ou, pour parler comme la théologie dira plus tard, elle est son œuvre propre (3).

B. Sur les divers ornements dont Dieu a ensuite paré le monde la sainte Ecriture donne dans ses premières pages un récit qui semble être l'écho d'un chant de louange venu du ciel et dans lequel l'œuvre merveilleuse de Dieu est proclamée et glorifiée en diverses strophes, sans qu'on puisse inférer de là avec quelque précision leur succession dans le temps. Il offre à qui veut l'interpréter exactement diverses énigmes dont plusieurs sont restées jusqu'ici sans solution, surtout si on veut les mettre en plein accord avec les sciences nouvelles telles que la cosmologie et la géologie. Les essais d'explication tentés dans ce but et les progrès de l'exégèse, en tant qu'ils intéressent le dogme, seront exposés en leur lieu dans l'histoire des dogmes. Ici nous avons à faire ressortir dans ce récit les vérités dogmatiques qui sont exprimées pour tout lecteur non prévenu et qui ont toujours été enseignées par l'Église. Ce sont les suivantes.

(1) *Math.*, 6, 32. *Rom.* 5, 58, 15. *Eph.* 4, 6.
(2) *Joh.* 1, 3. I *Cor.* 8, 6. *Col.* 1, 10. *Hebr.* 1, 2.
(3) *Gen.* 1, 2. *Rom.* 8, 11. 15. 1 *Cor.* 3, 16.

1° Le monde en général et dans l'ensemble, c'est-à-dire l'univers, terre et ciel, dérive de Dieu ; il a été dans toutes ses parties (soleil, lune, et astres) notamment la terre, ses éléments et tous les êtres organiques, appelé à l'existence par Dieu, d'un seul mot c'est-à-dire par un acte de sa volonté libre (1). Aucun être dans le monde ne peut donc être honoré comme Dieu, ni être considéré comme découlant d'un principe mauvais. Relativement à cette dernière erreur assez répandue dans le paganisme, il est répété à diverses reprises dans le récit de la création que les êtres créés étaient bons ou très bons (2). Le mal dans l'humanité n'a donc dérivé que du péché.

2) La création de l'homme marque le terme de l'œuvre créatrice. Dieu forma le corps d'Adam du limon de la terre et lui inspira une âme vivante et il en fit ainsi un être composé d'un corps et d'une âme. Dieu n'a créé qu'un individu, Adam, comme le père de tout le genre humain et il lui a donné un souverain domaine sur toute la création terrestre ; par contre dans la création des autres êtres organiques, la terre ou l'eau sont indiquées comme des agents auxiliaires dans leur production et le texte n'exclut pas, mais indique plutôt la création d'une pluralité d'individus de cette copie. De l'homme seul il est marqué qu'il est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (4).

3) Il est une autre vérité de signification religieuse et en même temps morale qui est enseignée dans le récit de la création : c'est que la semaine de six jours de travail et d'un jour de repos est établie par Dieu d'une manière symbolique dans la création comme elle sera de nouveau recommandée à l'homme dans le troisième commandement du Décalogue par une positive révélation de Dieu (5). C'est en six jours que Dieu a achevé l'œuvre de la création ; c'est

(1) *Gen.* 1. — (2) *Gen.* 1, 4, 10, 18, 21 25 31. — (3) *Gen.* 1, 11, 12, 20, 24.
(4) *Gen.* 1, 27. — (5) *Gen.* 2, 2, 3.

le septième qu'il s'est reposé et a béni son œuvre. C'est cette vérité qui au premier regard semble demander qu'on prenne selon la lettre les jours de la création comme des jours de vingt-quatre heures. Mais ce n'est là qu'une apparence. Le terme hébraïque *Jom* désigne ordinairement, il est vrai, un jour solaire de 24 heures ou même, par opposition à la nuit, la partie de la journée éclairée par le soleil (1), mais souvent aussi un espace plus long et indéterminé, soit au pluriel soit au singulier (2). La Genèse le montre même pour l'œuvre créatrice ; car le rapport de la terre au soleil et la fixation du jour de 24 heures qui dérive de là ne se produit que le quatrième jour.

L'œuvre de la création demeure cependant encore l'idéal pour la semaine de travail de l'homme, même si la création a été accomplie en six périodes consécutives de plus longue durée. Le Sabbat pour Dieu désigne bien un espace de temps plus long, puisqu'il s'étend du moment où la création a été terminée jusqu'à la fin des temps.

Dans ces derniers temps, cette manière d'entendre les jours de la création comme de longs espaces de temps a été presque unanimement acceptée, surtout par ceux qui cherchent à mettre en parfait accord les résultats des nouvelles découvertes de la géognésie et de la paléontologie avec le premier chapitre de la Genèse. C'est là donc ce qu'on appelle l'interprétation concordiste ; dans ces derniers temps elle a produit une riche et nombreuse littérature (3).

Il est du devoir de l'histoire des dogmes de mentionner en cet endroit une autre explication de saint Augustin : il entend la succession de la *creatio secunda* comme une succession existant seulement dans la connaissance abstrac-

(1) *Gen.* 1, 16. — (2) *Gen.* 2, 4 ; 4, 3.

(3) Parmi les ouvrages les plus importants, citons : Wiseman, *Zusamenhang der Ergebnisse*, etc. Ratisbonne, 1840 ; Marcel de Serres, *De la Cosmogonie de Moïse*, etc. ; Reusch, *Bible et Nature*, 1862 ; Guttler. *Naturforschung und Bibel*, Fribourg, 1877.

tive des Anges, qui étaient témoins de la formation de l'embellissement de notre terre (1).

Cette manière d'expliquer a donné lieu de nos temps à une nouvelle interprétation idéale du rapport de la Genèse. Dans ce système, la succession temporelle de la création ne serait que la manière humaine d'entendre l'œuvre créatrice, ou mieux la compréhension intellective de l'évolution, qu'a subie notre terre, dans sa formation, son embellissement et son animation, pour passer de l'état d'un corps éthéré lumineux à celui de planète animée par des êtres organisés.

C. La seconde moitié de la création comprend le règne des Anges, ou des êtres spirituels purs. Dans le premier chapitre de la Genèse, dans cette grandiose et dramatique exposition de la création du ciel et de la terre, la création des Anges n'est pas expressément mentionnée. Peut-être Moïse voulut-il éviter de donner à son peuple encore inexpérimenté l'occasion de tomber dans les erreurs du polythéisme païen et de l'idolâtrie, et, de propos délibéré, sans parler des Anges, il se contentait de marquer que les choses visibles de la nature étaient des créatures de Dieu. On ne peut pas conclure des paroles de la Genèse (I. 1) que Moïse ait entendu inclusivement dans la création du ciel le monde des esprits. Cependant la doctrine des Anges n'est pas ignorée dans la Genèse.

1. Leur existence y est enseignée à diverses reprises. C'est un ange qui pousse Agar à revenir dans la maison d'Abraham (2) ; deux anges conduisent Loth hors de Sodome (3) ; Abraham dit à son serviteur, qui part pour la Mésopotamie, que l'ange du Seigneur le précédera (4) ; Jacob enfin voit les Anges monter et descendre (5). Les Sadducéens, même dans le cas où ils n'auraient admis comme

(1) *De Gen. ad litt.* IV, 1 sqq. — (2) *Gen.* 16, 7.
(3) *Id.* 19, 1 sqq. — (4) *Id.* 24, 7. — (5) *Id.* 28, 12. 13.

écrits canoniques que les cinq livres de Moïse, ne pouvaient donc pas logiquement nier l'existence des Anges, comme ils l'ont cependant fait, d'après les Actes des Apôtres (23. 8). Dans les livres postérieurs de l'Ancien Testament les passages sur l'existence des Anges et sur leurs apparitions sont si nombreux que personne ne peut révoquer en doute le caractère biblique de cette doctrine (1). Si cependant l'exégèse rationaliste cherche encore des subterfuges et affirme que les Juifs avaient emprunté leur croyance aux Anges des Chaldéens lors de la captivité de Babylone, une telle théorie d'accommodation ne s'accorde nullement avec l'inspiration divine des Livres saints. Elle est encore fausse d'ailleurs parce que les livres de Moïse, qui remontent à une antiquité bien plus reculée, contiennent la même doctrine. Sans doute la croyance aux êtres spirituels se trouve chez tous les peuples païens ; mais ceci ne prouve absolument rien contre elle. Quelques fragments de vérité religieuse naturelle se trouvent aussi chez les païens, de ce nombre est la foi à un monde purement spirituel et aux relations des esprits de ce monde spirituel avec l'humanité.

Dans le Nouveau Testament, l'existence des Anges est affirmée encore plus clairement. Ils se montrent en fait dans des apparitions, dans toutes les circonstances importantes : dans la nativité du Sauveur, lors de la fuite en Egypte, dans la tentation au désert, dans le jardin de Gethsémani, lors de la résurrection et de l'ascension du Sauveur, enfin dans la délivrance du prince des Apôtres (2).

De plus le Sauveur enseigne que les Anges sont des êtres purement spirituels et qu'ils sont plus parfaits que les hommes (3). L'Apôtre saint Paul expose la même doctrine (4), et, dans un passage différent, il proteste contre la

(1) Cf. 3 Reg. 13, 18. — 4 Reg. 1, 3. — *Ps.* 90, 11, 12. — Dan. 6, 22 ; 8, 16 sqq. — Job. 4, 18.

(2) Cf. entre autres : Math. 4, 11 ; 28, 2. — Luc. 1, 26 ; 2, 9. — *Act. Ap.* 1, 10 ; 12, 7.

(3) Math. 13, 39 : 16, 27. — Luc. 15, 10 ; 20, 36.

(4) *Hebr.* 1, 4-9 ; 12, 22-25.

vénération idolâtrique des Anges et les représentations émanatistes qu'on en faisait (1).

2. Sur le *temps de la création* des Anges, la sainte Ecriture ne dit rien de précis. Dans un passage seul (Eccl. 18, 4) elle indique que Dieu a créé à la fois au moins les esprits purs et le monde matériel. En tout cas, les Anges ont été créés avant l'homme, puisque, sous le serpent du paradis terrestre, la sainte Ecriture désigne bien le diable. Partout les Anges sont dans la sainte Ecriture désignés comme des créatures de Dieu (2).

3. Sur la *nature spirituelle* des Anges, la sainte Ecriture ne s'exprime pas d'une manière tellement claire et explicite que par là une corporéité subtile soit absolument exclue. Il leur est, il est vrai, toujours donné le nom d'esprits (*spiritus*) (3), nom qui est aussi donné à Dieu (4) pour le distinguer d'avec les êtres liés à l'espace et au temps, et à l'âme humaine dans sa séparation du corps matériel (5), seulement cette dénomination n'est pas une preuve décisive, puisque le même mot désigne aussi le souffle et le vent et par là n'exclut pas absolument chez les Anges un corps subtil, éthéré. Sur ce point aussi la certitude complète est donnée par le magistère de l'Eglise, qui, il est vrai, a dans les anciens temps toléré diverses interprétations sur la nature des Anges, comme des opinions accidentelles, mais plus tard après plusieurs études de principe sur cette question s'est déclarée pour la spiritualité pure des Anges. Le passage de la Genèse (6, 2 sqq) où il est question du mélange des enfants de Dieu avec les enfants des hommes, a, jusqu'à ces derniers temps, été la cause de cette fausse idée, que, par enfants de Dieu il fallait entendre les Anges, qui auraient été ainsi doués d'un corps matériel subtil. Les autres passages, ceux où il est ques-

(1) *Col.* 2, 18. — (2) *Col.* 1, 16. — *Heb.* 1, 14.
(3) Luc 10, 20. — *Eph.* 4, 12. — *Hebr.* 1, 14. — *Apoc.* 1, 4.
(4) *Joan.* 4, 24. — (5) I *Cor.* 2, 11. — I *Petr.* 3, 19.

tion du langage des Anges (1) et ceux où les Anges sont représentés avec la trompette au jugement dernier, ne prouvent nullement que les Anges aient un corps. Ces passages doivent être pris dans un sens métaphorique. Les Anges sont toujours dépeints comme des êtres plus parfaits que les hommes, et qui non seulement ont une intelligence et une volonté libre, mais ont une intelligence et une volonté supérieure à celles des hommes (3). L'immortalité leur est toujours attribuée, indirectement du moins (4).

4. Outre les privilèges de la nature, les Anges ont encore reçu plusieurs dons de la grâce ; mais là dessus, la sainte Ecriture n'enseigne rien directement. Nous ne pouvons le conclure que d'une manière indirecte, par les grâces dont Dieu avait orné l'homme dans le paradis terrestre, par la destination des Anges et par la félicité surnaturelle céleste, qui est devenue le partage des Anges demeurés bons (5). La conclusion qui découle de ceci, c'est que les Anges ont, dès le commencement, été élevés à l'état de grâce sanctifiante. Il est du moins dit du diable qu'il ne demeura pas dans la vérité (6), c'est-à-dire que le diable est, par sa révolte, déchu d'un état de perfection ; c'est bien la grâce qu'il faut ici comprendre. De plus il est clair que les esprits libres avaient dans leur totalité une épreuve à soutenir, parce qu'il est de la nature et de la destination d'une créature libre qu'elle contribue librement à accomplir et à atteindre sa fin, aussitôt qu'elle a l'usage de sa libre volonté. Beaucoup n'ont pas soutenu cette épreuve et, pour cela ont été réprouvés pour l'éternité (7). Par quel péché sont-ils tombés ? est-ce par orgueil (8) ou par un autre péché ? L'un d'eux a-t-il pris les devants dans la révolte pour séduire ensuite et entraîner avec lui les autres

(1) I *Cor*. 13, 1. — (2) Math. 24, 31.
(3) Math. 24, 36 ; 26, 53. — Marc. 18, 10. — *Hebr*. 1, 2-14. — 2 *Petr*. 2, 10, 11.
(4) Math. 25, 31. — Luc. 15, 10. — (5) Math. 18, 10. — (6) *Joan* 8, 14.
(7) Math. 25, 41. — (8) *Eccl*. 10, 15.

dans sa chute? Ce sont là des questions sur lesquelles la sainte Ecriture ne donne aucune réponse décisive. C'est un des Anges déchus, le diable, qui, sous la forme du serpent, a porté aussi, par la tentation, le péché dans l'humanité (1).

5. Un grand nombre d'Anges sont demeurés fidèles dans l'épreuve et ont reçu la béatitude céleste inamissible : désormais ils contemplent Dieu d'une manière ininterrompue (2), le louent et le glorifient éternellement (3). Ils ont atteint leur fin ; mais leur activité persiste toujours : ils servent Dieu dans ses œuvres *ad extra* surtout dans l'œuvre de la Rédemption et de la sanctification des hommes (4). Même en s'en tenant déjà à la Bible, il semble hors de doute que chaque homme ait reçu un ange pour le défendre et le protéger. Car au passage où le Sauveur exhorte à ne pas scandaliser les enfants innocents, il ajoute : « Leurs Anges voient toujours la face de mon Père qui est au Ciel » (5). Par là, le Seigneur reconnaît à chaque enfant un ange qui lui appartient. De même la sainte Ecriture nous présente les fidèles de Jérusalem, parlant de l'ange qui délivra saint Pierre comme de son ange et par là fait supposer que tous les fidèles, du moins les bons, ont leur ange (6). En outre, il ressort des nombreuses apparitions d'Anges que nous trouvons à toutes les occasions importantes et à toutes les phases de la révélation divine dans l'Ancien et le Nouveau Testament, que Dieu emploie les Anges comme ses serviteurs pour porter ses messages et ses secours aux hommes.

6. Sur le nombre des Anges, de ceux qui ont persévéré dans le bien, et de ceux qui sont tombés, il n'y a dans la sainte Ecriture rien de précis. Elle parle seulement de

(1) *Sap.* 2, 21. — 2 *Cor.* 11, 3. — *Apoc.* 12, 9.
(2) *Is.* 6, 1. — Math. 18, 10. — *Hebr.* 12, 22. — *Apoc.* 7, 11.
(3) *Ps.* 102, 20 ; 148, 2. — Job. 38, 7. — Luc. 3, 13. — *Apoc.* 5, 11, 12.
(4) *Hebr.* 1, 14. — *Ps.* 90, 11. — (5) Math. 18, 10. — (6) Cf. *Act. Ap.* 12, 15.

grandes légions d'Anges dans la vision de Jacob (1), dans la promulgation de la loi au Sinaï (2) et dans la naissance du Sauveur (3), et des nombreuses légions qui se tiennent à côté du Sauveur, prêtes à lui porter secours s'il le demandait (4). Comme dans le règne de la nature, il y a aussi dans le règne des esprits différence et variété : c'est par là que se manifeste la richesse de la toute-puissance, de la sagesse et de la bonté de Dieu. Ces différences consistent d'une part dans les différents degrés dont Dieu les a armés des biens de la nature et de la grâce ; ensuite dans le choix que Dieu fait d'eux pour des emplois plus élevés ou inférieurs ; d'autre part dans la différence de mérite des Anges. Quelques-uns entourent d'une manière ininterrompue le trône de Dieu ; ce sont les Séraphins et les Chérubins (5) ; d'autres sont employés par Dieu comme ses messagers. L'Apôtre saint Paul compte plusieurs hiérarchies : les Archanges, les Principautés, les Puissances, les Dominations, les Vertus, les Trônes (6) ; ces hiérarchies ont été appelées plus tard les chœurs des Anges.

7. Parmi les Anges déchus, nous en voyons déjà un dans l'Ancien Testament paraître sous le nom de Satan, le Contradicteur, l'Accusateur (8). Il est le chef des démons ; le péché entré dans le monde des esprits et dans l'humanité, a commencé en lui (*Apoc.* 12, 9). Il est aussi appelé Bélial, le créateur du mal, Béelzébub (9), le prince des enfers, le dieu de ce monde (10). Mais il n'est pas seul dans le royaume du mal. Il y a une grande multitude d'Anges déchus, dont nous ne pouvons savoir exactement le nombre (11). En punition de leur faute, ils furent immé-

(1) *Gen.* 32. — (2) Deut. 32, 2. — (3) Luc. 2, 13.
(4) Math. 26, 53. — (5) *Is.* 6, 2-6. *Ezech.* — 10, 1 sqq.
(6) *Ephes.* 1, 22 ; 3, 10. — *Col.* 1, 10 ; 2, 10-15.
(7) *Job.* 1, 6 ; 2, 2. — 1 Reg. 11, 4. — *Zach.* 3, 1. — (8) 2 *Cor.* 6, 15.
(9) 4 Reg. 1, 6. — Mat. 10, 25. — Luc. 11, 14.
(10) *Joan.* 12, 31. — 1 *Cor.* 2, 6-8.
(11) Math. 10, 1 ; 12, 45 ; 25, 41. — Luc. 6, 18 ; 11, 15. *Eph.* 6 11. — *Apoc.* 12, 7.

diatement repoussés de Dieu et jetés dans le feu de l'enfer (1). Pécher est devenu leur nature, en ce sens qu'ils sont désormais incapables d'autre chose (2). Leur chute est donc irrévocable et la rédemption, pour eux, impossible. Seulement la peine des esprits déchus ne semblepas être encore complète et définitive. Quoiqu'ils aient été immédiatement rejetés de la face de Dieu, ils prennent cependant continuellement une part efficace à la propagation du mal dans le monde et seront à la fin des jours soumis au jugement général. Car Dieu n'a pas épargné les Anges qui ont péché, mais avec les chaînes de l'enfer il les a attirés dans l'abîme pour les soumettre aux supplices et les réserver pour le jugement. (3) L'Apôtre saint Paul indique comme séjour des Anges déchus le cercle de l'air (4) et par conséquent suppose également que leur réclusion complète dans le lieu des damnés ne deviendra leur sort définitif qu'après le jugement dernier.

8. Dieu, par de sages desseins, a accordé aux esprits déchus au moins une influence sur l'humanité, afin que le bien, dans la lutte avec le mal, se déploie plus puissamment et d'une manière plus absolue. Dans les temps qui précédèrent la venue du Christ, les mauvais esprits s'étaient, grâce à cette permission de Dieu, conquis une autorité formelle sur toute l'humanité, et maintenant encore les méchants sont leurs esclaves. C'est pour cela que, dans la sainte Ecriture, le chef des démons est appelé le chef du monde ou même le Dieu de ce monde (5). Mais par la Rédemption sa puissance a été brisée, son influence a été limitée, quoiqu'elle n'ait pas été entièrement supprimée. Cette puissance s'exerce d'abord par des tentations : par tous les moyens et tous les artifices, le diable pousse les hommes au péché. La sainte Ecriture enseigne l'existence

(1) Math. 25, 41. — (2) *Joan.* 8, 44, 45.
(3) 2 *Petr.* 2, 6. Cf. *Jud.* 6. — (4) *Eph.* 2, 2 ; 6, 12.
(5) 2 *Cor.* 4, 4. — *Joan.* 14, 30.

de ces tentations autant par les faits que par sa doctrine. Ainsi le démon paraît comme tentateur d'abord dans le paradis terrestre, ensuite auprès de Job, auprès des rois Saül et David et auprès des prophètes du roi Achab (1). Dans le Nouveau Testament nous trouvons rapportées pareillement plusieurs tentations effectives du diable : nous le voyons d'abord auprès du Sauveur lui-même, ensuite auprès des Apôtres et des autres fidèles (2). L'enseignement du Sauveur et des Apôtres confirme l'existence de cette permission de Dieu. Dans la parabole du semeur, le Sauveur attribue la non-réussite de la semence à l'influence du mauvais ennemi (3) ; il parle de tentations que le démon doit exercer sur les Apôtres (4) ; le démon a d'ailleurs séduit Judas (5). Il est dit du diable, dans la sainte Ecriture, qu'il tourne comme un lion rugissant, cherchant qui il pourra dévorer (6). Cependant l'Ecriture fait toujours ressortir que les tentations du démon ne suppriment pas l'imputabilité des actions humaines, parce que son influence n'oblige pas et demeure toujours dépendante de la permission de Dieu ; c'est pourquoi les tentations sont appelées seulement des embûches (7).

D'après la sainte Ecriture, le diable exerçait la plus puissante influence sur ceux que l'on appelle les possédés ou démoniaques (δαιμονιακοί), très nombreux au temps du Christ et des Apôtres et qui même dans la suite ont toujours existé ici ou là. Ils sont montrés dans la sainte Ecriture comme des personnes qui se sont entièrement données au diable de façon à perdre même la conscience à divers moments et à se laisser aller, comme organes du diable, à la fureur et au blasphème, ou, sous la puissance du diable, à faire des choses au-dessus des forces humaines. On a

(1) *Job.* 1, 6 ; 2, 2. — 1 Reg. 16, 14. — 3 Reg. 22, 31. *Zach.* 3, 1.
(2) Math. 4, 1 sqq. Luc. 4, 1 sqq. 2 *Cor.* 12, 7.
(3) Math. 13, 19 sqq. — (4) Luc. 22, 31. — (5) Joan. 13, 2, 27.
(6) 1 *Petr.* 5, 8. Cf. 2 *Cor.* 2, 11. *Eph.* 2, 2. 2. *Tim.* 3, 5, 11. *Jac.* 4, 7.
(7) *Eph.* 4, 27 ; 6, 11. 2 *Cor.* 2. 11.

essayé, de nos temps (1) de représenter les démoniaques comme des êtres naturellement malades d'esprit, mais que la superstition populaire, dont le Sauveur a pris les formules dans sa manière de s'exprimer, regardait comme possédés du diable. Mais une telle théorie d'accommodation suppose chez Notre Seigneur une manière de procéder absolument incompatible avec sa nature divine. De plus ce n'est pas pour s'accommoder aux idées du peuple que le Sauveur consent à ces soi-disant représentations et chasse formellement les possédés (2) ; il donne expressément à ses disciples le pouvoir de chasser les démons (3) et leur enseigne les moyens qu'ils doivent employer pour cela (4). Le Christ fait même un miracle particulier pour démontrer sa puissance de chasser les démons, et il laisse entrer dans un troupeau de porcs les démons qu'il vient de chasser (5). Même devant ses ennemis, devant les pharisiens, devant lesquels cependant il lui fallait, humainement parlant, employer de la circonspection dans l'expression, afin de n'être pas soupçonné de donner dans les idées fausses du peuple, le Sauveur s'attribue le pouvoir de chasser les démons, et, accusé de faire cela par l'assistance du premier des démons, il répond : « Tout royaume qui est divisé en lui-même sera détruit » (6). Les Apôtres aussi distinguent très expressément les possédés des autres malades (7), et un écrivain juif contemporain Flavius Josèphe ne témoigne pas moins de l'existence fréquente de ce phénomène particulier, quoique son opinion personnelle fût que les démons qui prenaient possession de l'homme étaient les âmes d'hommes mauvais qui étaient morts (8).

(1) Jahn, *Archéologie bibl.* § 194 sqq.
(2) Math. 4, 24 ; 8, 15. Marc. 1, 32 sqq.
(3) Math. 10, 1. Marc. 16, 17. Luc. 10, 18.
(4) Marc. 5, 28. — (5) Luc : 8, 27 sqq.
(6) Math. 12, 25-28. Marc. 3, 23-25. Luc. 11, 17-19.
(7) *Act. Apost.* 16, 16.
(8) *Arch.* VIII, 2, 5. *De bello jud.* VII, 6, 6.

D. Les choses créées par Dieu ont besoin, une fois appelées à l'existence, d'être continuellement conservées et gouvernées par Dieu, par la divine Providence, pour persévérer dans l'existence et pouvoir, par un développement régulier, arriver au but qui leur a été assigné. Ce besoin leur est donné avec leur fin, car elles n'ont point leur existence par elles-mêmes, ni ne peuvent se fixer elles-mêmes leur fin ou accomplir d'elles seules leur existence. Il est d'ailleurs dans la nature de Dieu d'exercer à l'égard de ses créatures une activité providentielle qui les maintienne et les dirige, une fois qu'il a voulu créer un monde et se manifester en lui. Après la création, il ne pouvait pas renier sa qualité d'Etre absolu et son pouvoir souverain de domination ; il ne pouvait laisser inutiles sa bonté, sa sagesse, son amour ; il ne pouvait pas abandonner ses créatures comme des êtres absolus, ni les repousser de lui et leur refuser sa Providence. En supposant la création, l'activité conservatrice et directrice de Dieu découle de son essence. La nécessité de la conservation des créatures par Dieu pour qu'elles puissent se maintenir dans l'existence est enseignée par la sainte Ecriture, tant pour les purs esprits, que pour l'âme humaine, et les choses de la nature : les choses créées n'ont pas par la création une existence absolue, une existence qui n'ait plus besoin d'une influence conservatrice continuelle. Le Sauveur n'explique pas le repos sabbatique de Dieu dont parle la Genèse, comme un repos dans l'activité en général, car il n'y a que la création de nouvelles espèces qui ait cessé ; il ajoute donc : « Mon Père travaille encore et je travaille aussi (1). » L'Apôtre, quand il a parlé de la création des esprits purs, ajoute : « il est avant tout, et tout est en lui. (2) » Pour les choses matérielles, qui d'après leur essence sont susceptibles de se dissoudre et de se diviser, l'activité conservatrice de Dieu ne s'étend pas seule-

(1) Joan. 5, 17. — (2) *Col.* 1, 17. Cf. *Eph.* 1, 23. *Hebr.* 1, 3.

ment à la conservation positive de leur être relatif, comme pour les êtres spirituels qui par conséquent sont simples, mais elles les défend aussi contre les forces destructrices. Ces différences, la sainte Ecriture ne les enseigne pas encore expressément, mais elle enseigne que tout dépend dans son existence de la conservation de Dieu (1). Elle enseigne en outre qu'il y a une autre influence de Dieu sur le monde : c'est du gouvernement du monde ou de la providence divine qu'il s'agit. Dieu ne peut rien appeler à l'existence sans lui assigner un but déterminé et il doit, afin de se manifester comme le sage, le bon et le juste, chercher à atteindre ses fins d'une manière conforme à ses qualités. La fin comme le moyen, l'obtention de l'une comme l'emploi de l'autre, doivent correspondre à son essence. Ce gouvernement divin est autre à l'égard des créatures privées de raison et autre à l'égard des êtres spirituels libres. Dieu dirige et conduit les premières d'après des lois qui s'exercent avec nécessité, et les soumet à des fins supérieures qui sont seulement réalisées par les êtres supérieurs raisonnables. Ainsi il a créé la terre avec tous ses éléments et les êtres organisés à cause de l'homme, (2) et en même temps, il lui fait parcourir avec l'homme les différents degrés de développement (3), jusqu'à ce qu'un jour purifiée par le feu, elle soit propre à devenir le sol de la céleste Jérusalem (4). Et ce gouvernement de Dieu ne s'étend pas seulement à la terre en général, mais aussi à tous les astres du ciel et à toutes les créatures particulières inférieures, à tout ce qui est grand et important comme à tout ce qui est petit et vil (5), parce qu'il y a ouvertement dans le monde un plan unique, un but et un ordre. Pour l'humanité et le règne des esprits, le gouvernement de Dieu est d'autant plus parfait que ces êtres sont plus élevés et qu'ils ont reçu de Dieu une fin plus haute, qu'ils sont

(1) *Ps.* 148, 6. *Job.* 10, 8. *Act. Ap.* 17, 25.
(2) *Gen.* 1, 28. — (3) *Gen.* 3, 17, 18. *Rom.* 8, 19.
(4) *Petr.* 3, 10. — (5) Math. 10, 29, 30.

plus capables de connaître et d'honorer la Providence divine (1). Toute l'histoire de l'humanité, en particulier l'histoire des révélations de Dieu, contenue dans les saintes Ecritures, depuis la Genèse jusqu'à l'Apocalypse, depuis le commencement jusqu'à la fin du monde, n'est pas autre chose qu'une histoire de la Providence divine, s'exerçant sur l'humanité. La Providence s'y montre comme législatrice dans la promulgation de la loi morale ; comme punissant avec justice, quand des particuliers ou des peuples entiers s'écartent du chemin du droit ; comme compatissante, quand il s'agit d'offrir au pécheur repentant les moyens de s'améliorer ; comme dirigeant et conduisant avec sagesse ; enfin comme comblant de grâces et de bénédictions quand la glorification de Dieu est ainsi mieux procurée. Si, dans les temps qui ont précédé la venue du Christ, la Providence divine s'est tournée avec une prédilection particulière vers le peuple choisi, parce que la corruption universelle devenant de plus en plus grande rendait nécessaire l'isolement de ce peuple ; si Dieu a laissé davantage les autres peuples aller leur chemin, cependant sa Providence ne les a pas abandonnés et leur a assigné leur place dans l'économie du salut. La divine Providence s'étend même sur chaque homme en particulier et sur ses affaires les plus spéciales (2). Sans doute, dans le gouvernement divin de l'humanité et des individus, il y a beaucoup de choses qui demeurent pour nous obscures, mais ce que nous en connaissons suffit pour forcer notre admiration et notre étonnement : « O profonde richesse de la Sagesse et de la Science de Dieu ! Combien ses jugements sont incompréhensibles et ses voies inscrutables ! (3) » Ce

(1) Math. 6, 26. Quand l'Apôtre (1 *Cor.* 9. 9), écrit : « Dieu prend-il soin des bœufs ? » il ne veut pas nier la Providence pour les créatures privées de raison, mais il veut seulement dire que la Providence est plus grande pour l'homme.

(2) *Ps.* 2, 1 ; 104, 1. 1 *Num.* 29, 12. Math. 6, 26 sqq.

(3) *Rom.* 11, 33. Cf. *Ps.* 73, 16. *Job.* 36, 21.

n'est pas seulement sans doute pour maintenir l'ordre naturel que la Providence de Dieu s'étend à tout le genre humain, aux nations particulières et à tous les individus de l'humanité ; elle tend surtout au but surnaturel qu'elle a donné à l'homme dès le commencement dans le paradis terrestre et que, malgré la chute et malgré la domination du péché que la chute a établie, elle poursuit toujours comme le but suprême qui détermine tout dans la direction de l'espèce humaine comme des individus. La direction du peuple juif, les révélations de l'Ancien Testament, l'Incarnation du Fils de Dieu, la fondation et l'organisation de l'Église, les divins pouvoirs et les prérogatives qui lui ont été données sont des preuves et des interventions de cette Providence surnaturelle dans ses rapports avec toute l'humanité. Elle se montre sous le même aspect dans les grâces qu'elle confère à chaque particulier, puisque tout homme peut, par le Christ, Fils incarné de Dieu, participer à cette filiation divine et entrer avec Dieu dans la plus intime relation de père à fils. Dieu prend soin de chacun, comme le père le plus aimant dans le sens propre du mot. « Ne dites pas : que mangerons-nous ? que boirons-nous, de quoi nous vêtirons-nous ? C'est ainsi que parlent les païens. Car votre Père sait que vous avez besoin de tout cela » (Math. 6, 31, 32). A côté de ce gouvernement plus régulier du monde viennent aussi des interventions extraordinaires et visibles de Dieu dans le cours ordinaire des événements naturels, interventions destinées en général à affermir la foi en la Providence surnaturelle : ce sont les miracles.

Ce gouvernement de Dieu sur les créatures libres et raisonnables se distingue de celui qu'il exerce sur les créatures inconscientes en ce que Dieu sait dans les premières atteindre à ses fins sans porter la moindre atteinte à leur libre volonté.

Elle n'empêche pas l'abus de la liberté : cependant rien n'arrive dans le monde moral sans la permission de la

volonté de Dieu. Car Dieu sait faire servir même le péché à ses fins. Le péché d'Adam lui-même dans le paradis terrestre devait être l'occasion d'une plus éclatante manifestation de l'amour divin ; l'incrédulité et l'opposition des Juifs comme le montre l'Apôtre dans son épître aux Romains devaient même servir à faire prêcher avec d'autant plus de zèle l'Evangile aux païens et à piquer ainsi par contre-coup les Juifs d'émulation. Encore moins faut-il regarder comme contraires à une Providence s'étendant à tous les hommes les souffrances et les épreuves. Tout le livre de Job nous donne une justification de la prévision divine et l'Apôtre écrit (1) que toutes choses tournent au bien de ceux qui aiment Dieu. La providence s'étend même sur les pécheurs. S'il leur accorde ici-bas la fortune et la prospérité, il veut par là les gagner à lui ou leur donner la récompense pour celles de leurs œuvres qui peuvent être bonnes : et s'il les punit et les châtie, c'est qu'il veut leur pénitence et leur conversion (2).

§ 26 *bis* (3).

La doctrine de la Création en général et du monde matériel en particulier, dans les Pères anténicéens.

A la doctrine des attributs de Dieu et de la Trinité est étroitement liée celle de la création du monde et, dans les combats de l'Eglise contre les Gnostiques, il en fut souvent question. Seulement, dans les temps anténicéens, elle ne forma pas le centre de tous les mouvements et de toutes les controverses théologiques au même degré que le dogme de la divinité du Sauveur, elle ne présentait pas d'ailleurs autant de côtés mystérieux à explorer pour arriver à trouver l'expression juste de l'interprétation exacte. Cette doctrine appartient par elle-même aux vérités naturelles à la connais-

(1) *Rom.* 8, 28. Cf. *Sag.* 4, 10. — (2) *Rom.* 2, 4. Math. 5, 45.
(3) A rapporter à la page 218.

sance desquelles la raison humaine peut par elle-même arriver, quoique en fait elle ait échappé aux païens même aux plus grands philosophes. Platon admettait trois principes: Dieu, comme principe de toute vie et de tout mouvement, le monde idéal et la matière; et par l'union et la coopération de ces principes il expliquait le monde actuel. Aristote ajouta, comme quatrième principe, la cause finale, et, à la place des Idées, mit les causes formelles, qui existent de toute éternité, et ne peuvent pas exister en soi et pour soi, mais seulement en union de toute éternité avec la matière, afin de se réaliser dans cette union et d'atteindre le but final. Il ramène ainsi tout mouvement à Dieu comme au seul immuable, le commencement de tout ce qui se meut, et il attribue à Dieu la parfaite connaissance de lui-même. Dans la théorie de la connaissance, dans l'éthique, la physique et la métaphysique, Aristote a fait des travaux extraordinaires, mais dans la connaissance de la création de toutes choses par Dieu, il n'est pas allé plus loin que Platon. Dans le paganisme, l'homme, avec sa volonté libre, était comme attaché au sol, soumis à la sensualité et au service de la nature. Quant à s'élever à la pensée de la domination d'un esprit libre sur la nature matérielle, il ne le pouvait pas plus qu'il ne pouvait comprendre la dépendance absolue du monde entier à l'égard de Dieu, qui trouve son expression dans le dogme de la création de toutes choses par Dieu dans leur forme et dans leur matière. Ainsi cette vérité demeura exclusivement la propriété de la religion révélée, quoique la connaissance en ait pu facilement se répandre, grâce aux nombreux contacts des Juifs et des païens.

L'Ancien Testament contient cette doctrine d'une manière si claire, qu'elle n'avait pas besoin que le Nouveau la complétât. Mais dans les premiers temps de l'Ère chrétienne, elle demeura une doctrine qui distinguait les chrétiens des païens, et elle fut placée comme un article particulier dans le Symbole des Apôtres. Quoique l'addition *creatorem cœli*

et terræ ne se trouve pas dans la plus ancienne formule grecque du symbole de l'Eglise romaine (1), cependant cet article fut admis dans la plupart des formules du symbole du baptême, en particulier dans celui des Eglises du nord de l'Afrique et dans celui des Eglises des Gaules (2), dans les symboles de saint Irénée (3), de Tertullien (4) et d'Origène (5). Dans les dernières formules pour le symbole du baptême, l'expression « création du néant » *(ex nihilo)*, est employée par allusion aux paroles de l'Ecriture. On trouve la même expression dans le Pasteur d'Hermas (6), dans un passage qui est cité par saint Irénée comme un témoignage important et clair de la tradition ecclésiastique, venant d'un écrit équivalent aux écrits canoniques. Cependant les Pères anténicéens ne se contentent pas de témoigner de la foi de l'Eglise à la création de toutes choses en dehors du néant, mais discutent ou établissent les propositions particulières du dogme de la création, d'autant plus qu'ils avaient à défendre ce dogme contre les Gnostiques.

Clément de Rome fait ressortir la manifestation libre de la toute-puissance divine dans la création du monde (7) et en indique le but qui est, selon lui, la propre glorification de Dieu, quand il dit que Dieu s'est fait un ornement dans le monde et y trouve sa joie (8).

Saint Justin fait à Platon un reproche de ce que, quoiqu'il ait connu les saintes Ecritures des Juifs en Egypte et qu'il leur ait emprunté maintes doctrines, comme celle de l'unité de Dieu, il n'a pas adopté la doctrine de la création, dont il manifeste cependant avoir connaissance (9). Au lieu d'admettre cette doctrine, Platon persiste à se repré-

(1) V. § 9. — (2) Cf. Denziger, *Ench.* p. 3. — (3) *Adv. haer.* I, 22, 1.

(4) *De praesc.* 13 : Regula est autem fidei qua creditur, unum omnino Deum esse... qui universa de nihilo produxerit.

(5) *De princ. praef.* n. 4.

(6) Mand. I. 1 : Πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστι ὁ Θεός ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα.

(7) *Cor.* c. 27. — (8) *Ib.* c. 33. — (9) *Coh. ad gent.* c. 22.

senter le monde comme formé d'une matière éternelle, quoique cette théorie soit en contradictoire, puisque la matière, si elle était éternelle et absolue ne pourrait être soumise à aucun changement dans la formation du monde(1). Quand, à un autre passage, saint Justin parle même d'une δημιουργία ou formation du monde d'une matière informe (ἐξ ἀμόρφου ὕλης) (2), il ne place cependant pas la matière comme un second principe absolu à côté de Dieu ; l'expression se trouve aussi dans le livre de la Sagesse (11, 18). Bien plus, saint Justin ne parle ici que de ce qu'on appelle la création seconde, qui, d'après la Genèse a déjà été précédée par la création première, c'est-à-dire par la création de la matière chaotique. Sans doute, là où il veut indiquer que le monde est une formation, il le nomme un γεννητόν (quelque chose d'engendré (3), mais il ne veut pas dire pour cela que le monde soit une émanation de l'essence de Dieu. Le mot se trouve chez les plus anciens Pères, même chez saint Ignace, dans le sens de quelque chose de formé. Que saint Justin n'ait voulu dire que cela, la preuve en est très claire en ce qu'il défend tout particulièrement la liberté de Dieu dans la création et la conservation du monde,et il reproche à Platon, de n'avoir pas pu prouver l'immortalité de l'âme humaine, parce qu'il n'a pas connu la libre décision de Dieu de la conserver dans l'existence (4).

Athénagore fait intervenir dans la création la volonté libre de Dieu avec sa vie trinitaire en ce sens que Dieu n'a pas besoin du monde pour sa perfection et « a sa propre vie indépendante du monde ». « Dieu est lui-même tout une lumière inabordable, un monde complet, esprit, puissance et verbe (5). » Il fait de même ressortir clairement que le monde, pour persister dans l'existence, a besoin de l'activité conservatrice et directrice de Dieu, et que tout, même les plus humbles êtres, dépend de la Providence divine (6)

(1) *Ib.* c. 23. — (2) *Apol.* I. 10. — (3) *Dial.* 5. — (4) *Ib.* 6.
(5) *Suppl.* c. 16. — *De resurr.* 12. Cf. Minut. Fel. *Octav.* c. 18.
(6) *De res.* 18.

Théophile d'Antioche, dans ses livres à Autolicus, parle plus souvent de la Création. Il fait ressortir, comme étant le privilège exclusif de la puissance créatrice de Dieu, que Dieu n'a pas seulement formé le monde, mais qu'il l'a appelé du néant à l'existence, même pour la matière (1). Il remarque encore que Dieu n'a pas créé le monde par besoin mais seulement pour sa gloire, afin d'être connu et honoré par ses créatures raisonnables (2), en tant que celles-ci participeraient, à un degré de plus en plus grand à sa vérité, à sa bonté et à son bonheur (3). Dans l'explication de l'œuvre des six jours, Théophile n'oublie pas de mentionner que presque tous les peuples comptent la semaine par sept jours, sans qu'ils se doutent cependant d'où vient cette institution (4).

Les doctrines des Gnostiques furent pour les Pères, saint Irénée en particulier, une occasion nouvelle de défendre le dogme de la création. Saint Irénée a pour cela établi et justifié toutes les parties de ce dogme.

1. Le monde n'a pas été créé par des Eons ou démons ; mais il faut en attribuer immédiatement la création au Dieu souverain et unique qui en a été le créateur et le formateur. C'est ce que non seulement enseignent les saints Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, mais c'est ce que conclut aussi la raison, en s'appuyant sur l'unité, la régularité et l'harmonie qui existent dans le monde (5).

2. Le Dieu unique et souverain a non seulement formé le monde lui-même, mais aussi a appelé la matière du néant à l'existence (6), et il ne faut pas entendre ce néant comme quelque chose de réel d'où serait sortie la matière, mais comme la négation de toute matière et de toute cause autre que Dieu, car la volonté divine a été la seule cause du monde et de sa production (7).

(1) *Ad Aut.* II, 4. — (2) *Ib.* I, 4. — (3) *Ib.* II, 12.
(4) *Adv. haer.* II, 9, 1; III, 1, 1, 2. Cf. Pitra, *Analecta sacra* II, 203.
(5) *Ib.* II, 10, 2. — (6) *Ib.* II, 14, 3.

3.Le monde a eu un commencement dans le temps et a été au commencement du temps créé par la libre volonté de Dieu. Ces deux vérités résultent du caractère variable et temporel de tout ce qui est créé et il faut en même temps conclure de là à la nécessité d'une action conservatrice de Dieu pour le monde et pour toutes ses parties (1).

4. La révélation de la toute-puissance libre de Dieu dans la création du monde n'a pas été sans une fin ; mais Dieu ne pouvait avoir pour but de chercher à remédier à un défaut, à compléter ou élever sa propre béatitude, car il est absolument heureux, indépendamment du monde. Il voulait que les créatures participassent à son bonheur et il avait en cela pour fin sa propre perfection et le bonheur des créatures comme fin secondaire (2). « Obéir au Sauveur, c'est participer à la Rédemption et obéir à la lumière, c'est participer à la lumière » (3).

5. Dieu a créé le monde seul et sans aucune participation des Anges. Cette proposition, saint Irénée l'opposait aux affirmations des Gnostiques affimant que le monde avait été formé par les Eons. Appeler quelque chose du néant à l'être manifeste une puissance qui n'appartient qu'à Dieu ; créer une image de Dieu n'appartient qu'au modèle lui-même (4); la puissance de Dieu se montre comme absolue et suprême en cela même qu'elle n'a besoin d'au-

(1) *Ib.* III, 8, 3 : Quoniam autem ipse omnia fecit libere, et quemadmodum voluit, ait iterum David : Deus autem noster in coelis sursum et in terra, omnia quaecumque voluit fecit... Ipse enim infectus et sine initio et sine fine et nullius indigens ipse sibi sufficiens et adhuc reliquis omnibus, ut sint, hoc ipsum praestans : quae vero ab eo sunt facta, initium sumpserunt. Quaecumque autem initium sumpserunt, et dissolutionem possunt percipere et subjecta sunt et indigent ejus qui se fecit. Cf. II, 25, 9.

(2) *Ib.* IV, 14, 2 : Sic et Deus ab initio hominem quidem plasmavit propter suam munificentiam.

(3) *Ib.* c. 14. 1, 2. — (4) *Ib.* IV, 20, 1

cun organe pour créer le monde (1). Cette proposition revient dans la Scolastique et y est plus amplement établie ; c'est à propos de cette proposition que saint Irénée dit que Dieu n'a pas besoin d'instruments étrangers, mais qu'il a ses propres mains, le Verbe et le Saint-Esprit par lesquels et dans lesquels il a tout créé (2). Bien moins encore par conséquent les Anges ont-ils exécuté la création du monde d'après leurs propres idées. Dieu lui-même a imprimé sa marque sur tout et sur chaque chose en particulier. Par cette dernière détermination, le monde dans sa nature est non seulement enlevé au royaume du mal, mais encore sa bonté, sa perfection et son rapport intime avec la fin suprême apparaissent dans une lumière bien plus claire. La destination du monde matériel pour l'homme et pour la participation à sa rédemption, sa sanctification, et son bonheur, la Providence de Dieu pour ce qu'il y a de plus grand comme pour ce qu'il y a de plus petit dans le monde, puisque tout est son ouvrage, reçoivent un fondement plus ferme ; l'élévation du monde par l'incarnation du Fils de Dieu dans la vie personnelle de Dieu s'explique bien mieux si le monde est l'œuvre personnelle et immédiate de Dieu (3).

Par conséquent, non seulement le monde entier, mais spécialement le monde matériel est une image affaiblie sans doute, mais cependant une image de Dieu (4) ; par conséquent même ce qui en apparence est le plus méprisable est un objet de la divine Providence (5).

A côté de saint Irénée, dans le combat contre le gnosticisme vient se ranger Tertullien. Doué du coup d'œil pénétrant pour surprendre toutes les faiblesses de l'adversaire, exercé dans l'usage d'une dialectique serrée, il se fait re-

(1) *Ib.* II, 2, 5 : Proprium est enim hoc Dei eminentiae, non indigere aliis organis ad conditionem eorum quae fiunt et idoneum est et sufficiens ad formationem omnium proprium ejus verbum, quemadmodum et Joannes Domini discipulus ait de eo : Omnia per ipsum facta sunt, etc

(2) *Ib.* IV. 20, 1. — (3) *Ib.* II, 3, 2.

(4) *Ib.* IV, 38, 5. — (5) *Ib.* II, 26, 3. III, 24, 2; 25, 1.

marquer par ses pensées pleines d'esprit et son expression frappée en médaille. Son traité « contre Hermogène » mérite d'être mentionné ici, parce que dans ce traité il a victorieusement réfuté en en montrant l'absurdité la théorie de la formation du monde par la matière éternelle. En effet si on suppose la matière incréée et éternelle, il faut aussi la concevoir comme un être absolu et l'égaler à Dieu. Seulement le caractère d'absolu renferme le caractère d'un et d'unique : l'admission de deux êtres absolus est en soi contradictoire. Hermogène veut y échapper et, malgré l'éternité de la matière, il subordonne celle-ci à Dieu, ce qui ne se peut ad mettre (1). Au contraire, Hermogène ne peut même plus conserver, à côté de l'éternité de la matière, le caractère absolu de Dieu, car Dieu, dans la formation du monde, apparaît alors comme ayant besoin de la matière comme d'une propriété étrangère, il ne peut pas la dominer complètement et il est dépendant d'elle (2). En outre, il est contraire à la saine raison de vouloir comme Hermogène rendre le mal absolu, ce qui est impossible. En fait le mal et le péché ne se montrent pas dans le monde comme quelque chose d'insurmontable ; la sainte Ecriture nous excite au combat contre le péché et nous promet sur lui la victoire finale. Même les Gnostiques doivent à côté du mal reconnaître quelque chose de bien dans la matière ; d'ailleurs ils affirment que le bien et le mal, en tant qu'ils ont leur siège dans la matière sont indépendants de Dieu (3). D'ailleurs la théorie de l'éternité de la matière renferme une foule de contradictions : elle doit en effet être éternelle et soumise de nouveau au mouvement, sans bornes et en même temps limitée dans l'espace (4). De même l'intervention de Dieu dans la matière éternelle demeure inexplicable.

Devant ces erreurs, le texte révélé garde tout l'éclat de sa vérité : « Dieu a créé le monde du néant pour être l'ornement de sa majesté (5) ».

(1) C. Hermog. c. 7. — (2) *Ib*. c. 9. — (3) *Ib*. c. 14. — (4) *Ib*. c. 38.
(5) *Apol.* 17: De nihilo (mundum) expressit in ornamentum majestatis suae.

Clément d'Alexandrie parle comme saint Justin d'une matière sans forme avant la *creatio secunda* et pense que celle-ci, c'est-à-dire l'œuvre des six jours n'a pas eu lieu dans un espace de six jours, mais dans un seul moment et que dans le chapitre I. 1 de la Genèse elle est simplement décrite dans son rattachement à sa cause générale (1). Dans le traité intitulé *Hypotyposes*, qui a été perdu, devaient être contenues les erreurs relatives à l'éternité de la matière, à la migration des âmes etc. Cependant Photius, qui avait devant lui cet ouvrage, manifeste des doutes sur son authenticité ; il dit en effet : « Soit que Clément ait fait lui-même ce livre ou qu'un autre l'ait composé sous son nom » (2). Dans les *Stromates*, en effet, Clément enseigne très clairement, en opposition avec le Gnosticisme, que le monde est quelque chose de produit et que c'est Dieu, qui par sa volonté libre l'a appelé du néant à l'existence(3).

Origène connaît la théorie de la matière première, premier substratum et cause potentielle de toutes les choses matérielles et une série indéfinie de choses qui pourraient encore être formées de cette matière. C'est la théorie qu'avaient déjà enseignée Platon et Aristote, mais Origène arrive à une tout autre conclusion que ces philosophes : il conclut qu'une substance assez dépendante pour pouvoir, à la volonté de Dieu tout devenir, ne saurait jamais être conçue comme une matière éternelle mais qu'il faut qu'elle ait été créée par Dieu (4). Cependant sur d'autres points il se rapproche des philosophes païens au point d'abandonner les vérités chrétiennes. Il admit en particulier une créa-

(1) *Strom.* VI, 813. — (2) *Bibl.* cod. 199.

(3) *L. c.* I, 11, 347 ; IV, 4, 571.

(4) *De princ.* II, 1, 4 : Hanc ergo materia, quae tanta et talis est et sufficere ad omnia mundi corpora, quae esse Deus voluit, quae et conditori ad quascunque formas velit et species famularetur et servire, recipiens in se qualitates quas ipse voluisset imponere : nescio quomodo tanti et tales viri ingenitam, id est non ab ipso Deo factam conditore omnium putaverunt, sed fortuitam quandam ejus naturam virtutemque dixerunt.

tion sans commencement, du moins pour les êtres spirituels (1), parce qu'autrement Dieu aurait subi un changement dans le temps avec la création, et il faudrait, avant la création, le concevoir comme un être mort et immobile (2). Nous avons déjà mentionné plus haut (3) comment Origène niait la volonté libre de Dieu, relativement à la distribution de ses biens, et expliquait mal le but de la matière.

Ces erreurs et d'autres d'Origène furent déjà contredites et réprouvées par ses contemporains, en particulier par Méthodius, évêque de Tyr, dans son traité. « Sur les choses créées » (περὶ Γενητῶν), dont Photius nous a conservé un extrait dans sa *Bibliothèque* (4). Origène avait dit que le monde devait être sans commencement, parce qu'autrement Dieu serait devenu dans le temps maître et souverain : Méthodius lui répond que, par la création dans le temps, Dieu n'a été soumis à aucun changement, pas plus par la création que par la fin de la création au sixième jour. Contre la création sans commencement, il établit surtout qu'il faudrait avec l'absence de commencement, admettre aussi l'éternité et le caractère d'absolu, en d'autres termes que l'on est par là conduit à l'absurde. Plus tard, le combat contre les erreurs ariennes obligea les Pères à établir plus solidement et à démontrer plus clairement tant la liberté de Dieu relativement à la création du monde que le caractère temporel du monde, en d'autres termes à démontrer la création au commencement des temps par opposition à la génération nécessaire et éternelle du Verbe. Le Fils de Dieu se rattache nécessairement à l'essence de Dieu et est engendré du Père de toute éternité : Dieu ne serait pas Père de toute éternité, si de toute éternité il n'avait engendré le Fils ; mais Créateur, Seigneur et maître

(1) *Ib.* I, 2. 10.

(2) *Ib.* III, 5, 3 : Otiosam enim et immobilem dicere naturam Dei impium est simul et absurdum

(3) V. *Sup.* § 21. — (4) *Cod.* 235.

il l'est de toute éternité, parce que de toute éternité il avait pour cela la puissance nécessaire. Le caractère fini et changeant du monde montre bien qu'il n'appartient pas à l'essence de Dieu et que par conséquent il doit avoir été créé par Dieu librement et dans le temps (1). C'est là ce qu'enseigna plus tard saint Athanase.

Origène expliquait l'œuvre des six jours d'une manière allégorique (2), et il faisait tellement consister le but de la création dans le bonheur des créatures que, dans sa doctrine le dogme de l'éternité des peines de l'enfer ne pouvait plus être maintenu (3).

Le résultat des luttes et des développements dogmatiques des temps anténicéens fut définitivement fixé par le Concile de Nicée qui répéta et compléta le Symbole des Apôtres : Je crois à un seul Dieu, le Père tout-puissant, créateur de tous les êtres visibles et invisibles.

§ 26 *ter* (4)

La doctrine des Anges chez les Pères anténicéens.

La doctrine des Anges a beaucoup de points de contact avec les dogmes relatifs à la nature spirituelle de l'âme humaine, à la grâce et au péché, à la providence divine, à la communion des saints et aux fins dernières et, chez les Pères anténicéens, à partir de Clément de Rome et de saint Ignace, elle revient aussi souvent que dans la sainte Ecriture. Sur certains points particuliers de doctrine, spécialement sur la nature des Anges, sur le péché et la punition des Anges déchus, — points qui dans la sainte Ecriture restent encore assez obscurs, — nous assistons à l'explication et au développement progressif des doctrines.

(1) V. *Hist. des Dogmes*, II, § 24. — (2) *De princ.* IV, 16.
(3) C. *Cels.* V, 21. — (4) A rapporter à la suite du § précédent.

1. La réalité des Anges et leur création du néant n'ont jamais été mises en doute par aucun Père (1). Comme êtres spirituels, ils sont par nature doués de connaissance raisonnable (2) et de volonté libre et bien plus parfaits que l'âme humaine. Macaire (3) plaçait les hommes au-dessus des Anges en s'appuyant sur l'Incarnation du Fils de Dieu, qui a pris la nature de l'homme et non celle de l'Ange. Comme êtres raisonnables et libres, les Anges ont eu comme les hommes une épreuve à subir (4). Mais les Pères anténicéens ne disent rien de particulier sur la grâce qui a été donnée aux Anges. Les points de doctrine qui se rapportent à cette question n'ont été expliqués que dans la suite, à propos de la question de la grâce de l'homme dans l'état d'innocence primitive. Aussi peu précise fut dans les commencements la question de l'opposition de l'esprit à la matière, c'est-à-dire la question de la nature spirituelle des Anges. Beaucoup de Pères anténicéens concevaient les Anges comme pourvus de corps subtils et éthérés, bien que la sainte Ecriture eût fréquemment fait ressortir l'opposition entre le « visible » et l' « invisible » (5). C'est de cette même expression que se sert saint Ignace pour indiquer cette opposition. Mais Tatien, qui d'ailleurs passa plus tard au Gnosticisme, attribue aux Anges un corps subtil (6). Il en est de même de Tertullien qui, en expliquant les apparitions des Anges, fait ressortir que les Anges n'ont sans doute pas un corps matériel grossier comme les hommes, mais, d'après lui, ils ont cependant un corps particulier, qui, dans leurs apparitions sur la terre se change en un corps terrestre (7). Même les Alexandrins, Clément (8) et Origène (9), supposent pour les Anges un

(1) CLEMENT ROM. 1 *Cor.* 34. — IGNAC. *Smyrm.* 6. — JUST. *Dial.* c. TATIAN. *Or.* 7. — ATH. *Suppl.* 15. — IREN. *Adv. haer.* III. 20, 4.

(2) ATH. *De res.* 10. *Suppl.* 24. — (3) *Hom.* 15.

(4) Cf. TATIAN. *Or.* c. 7. TERT. *Adv. Marc.* II, 10.

(5) *Smyrn.* 6. — (6) *Orat.* 15. — (7) *De carne Christi*, c. 6.

(8) *Strom.* III, 7. *Paed.* III, 2. — (9) *De princ.* I, 6 ; II, 2.

corps éthéré. Origène croit que les mauvais Anges ont après la chute reçu un corps matériel encore plus grossier, et par conséquent, quoiqu'étant des esprits (νόες) dès le commencement, ils ont aussi, d'après lui, reçu une âme ψυχή, comme principe de vie pour la matière grossière qui est en eux (1). Cette opinion que les mauvais Anges avaient reçu un corps plus grossier était encore admise par d'autres Pères (2). Presque tous les Pères anténicéens semblent d'ailleurs l'avoir admise ou supposée, puisque, comme nous le dirons plus bas, ils expliquaient le mélange des enfants de Dieu avec les enfants des hommes par les Anges déchus. On comprend ainsi pourquoi quelques Pères ont fait dériver le caractère impérissable ou l'immortalité des Anges, non pas de leur nature, mais de la volonté libre de Dieu qui les conserve (3).

2. Dans l'épreuve, tous les Anges ne se sont pas maintenus. Beaucoup, il est vrai, sont demeurés fidèles à Dieu et ont reçu pour cela la récompense éternelle, mais beaucoup sont tombés dans le péché et sont devenus mauvais. En quoi a consisté ce péché et qu'elle a été la peine dont ils ont été frappés à cause de ce péché, la sainte Ecriture ne le disait pas très clairement, et les Pères anténicéens n'ont pas tous répondu à ces questions de la même manière. On partait des données de la sainte Ecriture, mais que tout d'abord l'on n'interpréta pas exactement. C'est d'abord un mauvais ange qui apparaît dans le paradis sous la forme d'un serpent et qui entraîne nos premiers parents au péché ; quelques Pères concluent de là que la jalousie des privilèges de l'homme et de sa destination a été le premier péché des mauvais Anges, soit qu'ils soient tombés dans ce péché immédiatement avant la tentation de l'homme

(1) *Ib.* II, 8. — *In Joan.* I, p. 17.

(2) Minuc. Fel. *Oct.* c. 26 : Isti igitur spiritus posteaquam simplicitatem substantiae suae, onusti et immersi vitiis, perdiderunt, etc.

(3) Cf. Just. *Dial.* c. 128. — Iren. *Adv. haer.* II, 34, 2. 3. 4; IV, 38, 3. Cf. Massuet, *Dissert. de doctr. s. Iren.* n. 104-107.

dans le paradis terrestre, ou qu'un mauvais ange l'ait commis pour la première fois précisément par cette tentation. Cette dernière opinion est celle de Tatien (1), tandis que saint Ignace (2), et saint Irénée (3) supposent la première, que saint Cyprien enseigne expressément (4). Saint Augustin a plus tard rectifié ces interprétations ; mais déjà, parmi les Pères anténicéens, saint Athanagoras a conclu que le péché du chef des mauvais Anges devait être l'orgueil provoqué en lui par les privilèges dont Dieu l'avait orné (5). Cependant le même Père attribue aux Anges inférieurs, qui auraient reçu comme demeure le cercle de l'air, la chute dans le péché du plaisir de la chair ; il comprend les Anges dans les « bene elohim » de la Genèse (VI, 2), qui s'unisent aux filles des hommes. Il est à remarquer que cette explication des « bene elohim » se trouve chez presque tous les Pères anténicéens, chez saint Justin (6), saint Irénée (7), Tertullien (8), Clément d'Alexandrie (9), saint Cyprien, (10) Lactance (11). Ils furent induits en erreur par les Septante, qui avaient traduit *Bene elohim* par ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ, et par les paroles de saint Pierre (II. 2, 4.) et de saint Jude (6 et 7) qui ont tout d'abord l'air de faire allusion à un péché de cette sorte commis par les Anges. En outre la tradition Judaïque était pour cette interprétation ; elle était enseignée dans les écoles Juives, comme on peut le voir par Philon *(de Gigantibus)*, par Flavius-Josèphe (12) et par le livre apocryphe d'Hénoch (13). Les Pères venus après

(1) *Orat.* c. 7. — (2) *Dial.* c. 125.

(3) *Adv. haer.* IV, 40, 3, V, 24, 4.

(4) *De zelo et livore* 5 : Hinc diabolus inter initia statim mundi et periit. Ille angelica majestate subnixus, ille Deo acceptus et carus, postquam hominem ad imaginem Dei factum conspexit, in zelum malivolo livore prorupit, non prius alterum dejiciens instinctu zeli quam ipse zelo ante dejectus.

(5) *Supplic.* c. 24. — (6) *Apol.* 5. — (7) *Adv. haer.* IV, 16, 2 ; V, 29, 2.

(8) *De idol.* 8. — (9) *Strom.* III, 7. *Paed.* III, 2.

(10) *De habitu virgg.* 14. — (11) Inst. II, 15. — (12) *Antiqu.* I, 3, 1.

(13) Cf. trad. de Dillmann. 2 Part. ch. 6.

entendent tous par les enfants de Dieu de la Genèse (VI. 2) les descendants de Seth.

Tous les Pères ont été unanimes à enseigner que la punition du péché des Anges a été leur expulsion du Ciel. La plupart des Pères, s'en tenant à la sainte Ecriture, assignent aux mauvais Anges comme demeure le cercle inférieur de l'air, d'où ils importunent et tentent les hommes (1). Au sujet des démons, saint Justin suppose qu'ils ont leurs images dans les idoles des païens (2), qu'ils attachent les hommes dans la superstition et dans l'ignorance (3), qu'ils inspirent les hérésies et la magie (4), que ce sont eux enfin qui ont poussé aux persécutions contre les chrétiens (5). Saint Cyprien pense de même, en ajoutant cependant cette restriction que le démon ne peut rien faire, à moins d'en avoir obtenu l'autorisation de Dieu (6).

D'après l'opinion de plusieurs Pères, la plénitude de leur peine ne sera infligée aux mauvais Anges qu'après le jugement général; bien plus, plusieurs de ces Pères n'ont pas osé se prononcer sur la question de savoir si jusque-là quelques-uns de ces Anges ne se convertiraient pas. Saint Irénée admet la possibilité de cette conversion (7), quoiqu'il établisse l'éternité des peines de l'enfer après le jugement général comme dogme de foi. Origène alla bien plus loin encore : par suite de sa fausse conception de la liberté de la volonté, qui doit toujours conserver la possibilité du choix entre le bien et le mal (8), il nia l'inamissibilité du bonheur céleste aussi bien que l'éternité des peines de l'enfer. Ces erreurs lui ont valu d'être réfuté par les Pères de l'époque suivante. Même pour les Anges gardiens, Origène admettait la possibilité de pécher (9), et pour ces derniers, la peine leur serait, le cas échéant, infligée au jugement général. Ces erreurs étaient d'autant plus dange-

(1) Ath. *Suppl.* c. 24. 25. 26. — (2) *Apol.* I, 9, 12.
(3) *Ib.* c. 14. — (4) *Ib.* c. 28. 58. — (5) *Ib.* c. 5.
(6) *Testim.* III, 80. — (7) *Adv. haer.* III, 23, 3.
(8) *De princ.* III, 6. — (9) *In Matth.* tom. XV, p. 396.

reuses qu'elles s'appliquaient également aux hommes, car Origène regardait les hommes comme des Anges déchus.

Parfois cependant il ne présente ces erreurs que comme des hypothèses ou des systèmes philosophiques et exprime la doctrine de l'Eglise pour laquelle les Saints du ciel sont définitivement confirmés dans le bien (1). En égalant les hommes aux Anges, Origène était aussi obligé d'admettre que les Anges ont été rachetés par le Christ et seront sauvés comme les hommes, doctrine qu'avant Origène avait aussi enseignée le Pasteur d'Hermas (2).

3. Parmi les bons Anges, un grand nombre ont été chargés par Dieu de protéger les hommes. Cette doctrine révélée s'est toujours maintenue dans la foi des Chrétiens. Hermas expose cette idée que Dieu a placé près de chaque homme un ange gardien, mais à côté de ce bon ange il y a aussi un mauvais ange qui accompagne l'homme et lui livre un continuel combat (3). Cette dernière opinion, à l'appui de laquelle il n'y a rien dans la sainte Ecriture, est particulièrement acceptée par Origène (4), qui s'attache, avec une prédilection particulière, à la doctrine des Anges superficiellement traitée dans le *Pasteur* d'Hermas, et en particulier à la doctrine des Anges gardiens, mais il y a ajouté de nombreuses hypothèses. Parfois il admet un ange gardien pour chaque homme en particulier, tant pour les fidèles que pour les infidèles (5), mais il ajoute cette restriction, qui manque absolument de base, que seuls les Anges des chrétiens baptisés voient toujours la face de Dieu le Père (6). Ailleurs il pense qu'il n'y a que les chrétiens bap-

(1) *In Rom.* 1. 5. — (2) *Sim.* IX, 12 8.

(3) Mand. 6. 2. Δύο εἰσὶν ἄγγελοι μετὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἷς τῆς δικαιοσύνη καὶ εἷς τῆς πονηρίας.

(4) Cette idée ne se trouve pas chez les autres Pères, sauf chez Cassien *Collat.* 8, 7; 13, 12, en s'appuyant sur le *Pastor*, ce pour quoi il est blâmé par Prosper d'Aquit. (*C. Coll.* 13.)

(5) *In Math.* tom. XIII, p. 310. — (6) *Hom.* 35 *in Luc.*

tisés et vertueux qui aient à leur côté un ange gardien (1), ou encore que, d'après leur dignité, ils sont protégés par un ange plus ou moins élevé (2). En outre, il attribue aux diverses nations et aux Eglises particulières, même à chaque science et à chaque art, bien plus aux plantes et aux animaux des esprits protecteurs. Dans cette dernière théorie il se rapproche beaucoup trop de l'idée païenne des génies (3). Parfois il parle même d'une troupe de bons Anges qui entoureraient chaque homme en particulier (4). Ailleurs, il soulève diverses questions sans donner de réponse décisive : l'ange gardien est-il donné à l'homme dès la naissance, n'est-il donné qu'aux prédestinés ? n'est-il donné que dans le baptême? quitte-t-il un chrétien parfait dont le Seigneur lui-même prend soin ? Cette dernière hypothèse avait été admise par Clément d'Alexandrie (6) ; saint Cyprien fait remarquer surtout que l'ange gardien n'abandonne pas dans la mort les âmes de ses protégés, mais les accompagne au tribunal du Souverain juge (7). Ceci est basé d'ailleurs sur la sainte Ecriture.

4. Les mauvais Anges, endurcis qu'ils sont dans le péché, exercent leur activité, avec la permission de Dieu, à répandre le péché dans l'humanité, et les tentations au mal ne procèdent pas seulement du chef des démons (I Petr. 5, 8) mais tous les mauvais esprits, « qui ont été bannis dans la matière terrestre (comme dans leur demeure), y participent.

(1) *Hom.* 20 *in Num.* — (2) *In Math.* tom. XIV, p. 261.

(3) Cf. *in Gen. hom.* 16. — *In Luc. hom.* 23. — *De princ.* I, 8 ; III, 3. D'après l'*Hom.* 4 *in Num.*, Raphaël est chargé de la médecine, Gabriel de la guerre, Michel de la religion, des sacrifices et des prières. De même dans le *Pastor*, les Anges sont représentés comme actifs dans la construction et la démolition des églises, comme les chefs de la pénitence et les intermédiaires des révélations divines.

(4) *Hom.* 4 *in Ps.* 36. — (5) *In Joan.* tom. XIII, p. 242.

(6) *Strom.* VII, 317. — (7) *Ep. ad Fort*, 3.

§ 87.

Doctrine de la primauté depuis le milieu du III[e] siècle jusqu'au concile de Nicée.

L'histoire de l'Eglise sert d'illustration à l'histoire des dogmes : l'histoire des rebaptisants nous en a au reste fourni une preuve évidente. La conduite du pape Etienne à l'égard des évêques du nord de l'Afrique et de Firmilien, les conséquences qui en résultèrent, tout cela manifeste plus clairement que quelques témoignages isolés des Pères de l'Eglise la nature et l'importance de la primauté du pape sur toute l'Eglise et en particulier la portée du pouvoir doctrinal et disciplinaire de l'évêque de Rome. Au pape saint Étienne succéda saint Sixte ; à celui-ci saint Denis (259-268) qui affirma la primauté de son autorité doctrinale contre Denis, évêque d'Alexandrie, avec une décision et une efficacité égales à celles d'Etienne contre Cyprien. Quelques prêtres de l'église d'Alexandrie avaient accusé leur évêque Denis, auprès de l'évêque de Rome du même nom, d'avoir employé des expressions incorrectes et équivoques au sujet du Verbe (1). Loin de se désintéresser de la question, l'évêque de Rome réunit aussitôt un synode et écrivit ensuite plusieurs lettres à l'évêque d'Alexandrie pour le corriger ; il en agit de même à l'égard des Sabelliens. Denis d'Alexandrie essaya de se justifier et nous avons déjà vu qu'il n'y réussit qu'en adoptant intégralement la doctrine de l'évêque de Rome (2).

C'est à ce même évêque de Rome que le troisième synode d'Antioche adressa sa lettre contre Paul de Samosate (3) : on le priait conjointement avec Maxime, évêque d'Alexandrie de transmettre au nouvel évêque Domnus, que le synode avait nommé à la place de Paul de Samosate, les *litterae*

(1) ATHAN. *De sent. Dionys.* n. 13. — (2) V. pl. haut § 22.
(3) V. pl. haut § 24.

communicatoriae qu'on lui adressait (1). C'était là la forme officielle dont on se servait à cette époque pour obtenir la reconnaissance, par le chef suprême de l'Eglise, des évêques nommés.

Ce fut le successeur de Denis, le pape Félix I (269-274) qui répondit à cette lettre du synode d'Antioche. Il nous reste un fragment de sa lettre dogmatique à Maxime, évêque d'Alexandrie contre les erreurs de Paul de Samosate ; cette lettre fut lue au concile d'Ephèse (431) et y reçut l'approbation des Pères du concile (2). Sous son pontificat l'empereur Aurélien répondit à Paul de Samosate, qui voulait après sa déposition rester en possession des biens de l'Eglise, que l'administration des biens ecclésiastiques était exclusivement réservée à l'évêque qui était en communion avec les évêques italiens particulièrement avec l'évêque de Rome.

Sous les autres évêques de Rome, Eutychien (275-283), Caius (284-296), Marcellin (296-304) (3), il n'y eut aucun événement remarquable intéressant l'extension de la primauté. Si la légende s'empara plus tard du nom de Marcellin, le dernier pape que nous venons de nommer, il est difficile d'établir le fond de vérité historique qui est la base de ces récits plus ou moins imaginaires. Ce qu'il y a de certain, c'est que les Donatistes l'accusèrent de *traditio librorum* pendant la persécution ; mais saint Augustin a démontré la fausseté de cette accusation (4.) Théodoret ajoute même que le pape se signala par son courage pendant la persécution (5).

La légende prétend que Marcellin avait offert de l'encens aux idoles ; au synode de Sinuesse, tandis que les 300 évêques rassemblés venaient de proclamer que le pape ne pouvait être jugé par personne, il aurait lui-même re-

(1) Eus. *H. E.* VII, 30. — (2) Mansi I, 1114.

(3) Sur la chronologie, voir Lipsius *Die Chronologie der römischen Bischöfe* (p. 239 et suiv.).

(4) *De unico bapt.* c. 16. — (5 *H. E.* I, 2.

connu sa faute et aurait prononcé sa propre déchéance (23 août 303). Selon toute vraisemblance cette fable fut inventée en même temps que beaucoup d'autres, telles que le *constitutum Sylvestri*, les *gesta* de Libère, etc., sous le pontificat de Symmaque († 514) ou au moins avant l'année 550 après Jésus-Christ (1).

Marcellin eut pour successeurs Marcel (307-309), Eusèbe (309-311), Melchiade (jusqu'en 313) et Sylvestre (314-335).

Pendant cette période de grands changements se produisent dans l'état romain et dans ses rapports avec le Christianisme et l'Eglise : celle-ci y gagna sa libre organisation et la consécration plus évidente de la primauté. Les empereurs Galère et Dioclétien avaient depuis l'année 303 fait appel à toute la puissance de l'empire romain pour détruire même par l'effusion du sang et la persécution l'influence et la puissance toujours croissante du Christianisme et de l'Eglise. Mais contre les desseins de Dieu la résistance de l'homme est inutile ; elle ne sert qu'à rendre plus éclatant le triomphe de Dieu. Toute la violence de l'empire romain ne fit donc que rendre plus grandiose la victoire de l'Eglise et en élever la gloire à un degré jusqu'alors inconnu. La parole de Tertullien : *sanguis martyrum est semen Christianorum*, se vérifia à nouveau, et cette fois plus que jamais le paganisme révéla sa faiblesse : l'état païen combattait son dernier combat ; après la lutte on le trouva gisant sur le sol dans le sang même des chrétiens dont il avait si longtemps souillé ses armes désormais impuissantes. A sa place même une nouvelle vie allait surgir qui essaya de pénétrer tout l'organisme de l'Etat.

L'empereur Constantin, fils de sainte Hélène, et Licinius portèrent en 313 l'édit de tolérance de Milan qui accordait au Christianisme le libre exercice de son culte à côté du paganisme. Constantin ne s'arrêta pas là ; il travailla aussi

(1) Cf. Coust. *Epp. Pontiff. App.* p. 27 sqq. — Maassen, *Geschichte der Quellen und der Litteratur des kanonischen Rechts* (I. 141 et suiv.).

à l'unité intérieure de l'empire et protégea dans ce but non seulement le Christianisme mais encore l'unité de l'Eglise contre l'hérésie et le schisme et, par suite, le fondement de cette unité, la primauté de l'évêque de Rome.

Prié par les Donatistes de se faire le protecteur de leurs tendances schismatiques, il s'adressa en 313 à la fois au pape Melchiade, à Maternus, évêque de Cologne, à Reticius évêque d'Autun et à Marin évêque d'Arles pour leur demander une décision conforme aux lois de l'Eglise.

Les mêmes préoccupations déterminèrent Constantin à convoquer en 314 le synode général d'Arles, auquel se rendirent 30 évêques de toutes les parties de l'empire d'Occident, parmi lesquels on remarquait deux prêtres et deux diacres pour représenter le pape Sylvestre. Les décisions de ce concile furent rédigées conformément aux principes qui avaient toujours été en vigueur dans l'église romaine à savoir que la validité des sacrements est indépendante des dispositions du ministre. Ils contribuèrent ainsi beaucoup à faire prévaloir dans toute l'Eglise les doctrines fondamentales de l'église romaine. La lettre synodale nous donne un témoignage particulier de la foi universelle à la primauté de l'évêque de Rome, qui était alors appelé comme d'autres évêques du nom de *Papa* (1). Les évêques en effet prient le pape de communiquer les décisions du synode à toutes les églises pour y servir de règle, parce qu'il en a le droit en sa qualité de chef de cette église dans laquelle Pierre et Paul continuent à travailler par son ministère (2). C'est toujours pour le même motif de

(1) L'évêque de Rome était appelé d'ordinaire à la différence des autres évêques « *papa romanus* », mais le nom « *papa* » seul ne resta qu'à partir du IX[e] siècle à l'évêque de Rome exclusivement.

(2) Mansi II, 469 : Profecto credimus quia in eos severior fuisset sententia prolata et pariter te nobiscum judicante cœtus noster majore lætitia exultasset. Sed quoniam recedere a partibus illis minime potuisti, in quibus et Apostoli quotidie sedent et cruor ipsorum sine intermissione Dei gloriam testatur..... placuit etiam a te, qui majores dioeceses tenes, per te potissimum omnibus insinuari.

maintenir l'unité de son empire, que Constantin s'inquiéta de l'extension de l'hérésie arienne dans tout l'Orient, qu'il prit soin de préparer la réunion du premier concile œcuménique à Nicée en 325 et qu'il entretint des négociations avec le pape Sylvestre (1).

La conclusion qu'on peut tirer de l'histoire et des témoignages de la période anténicéenne relativement à la primauté, c'est que l'évêque de Rome :

1. Est considéré non pas seulement une fois, mais toujours et dans toutes les disputes importantes relatives à la foi comme le maître suprême, tranchant les discussions et imposant la règle de foi à toute l'Eglise ;

2. Dans les questions disciplinaires, telles que la célébration de la fête de Pâques, la pénitence et le baptême, il a exercé d'une manière absolue un pouvoir souverain ayant force de loi ;

3. Il avait et il exerçait un pouvoir souverain de chef et de juge par la ratification des décisions conciliaires, par la sentence d'excommunication portée même contre des évêques, par les *litteræ communicatoriæ* par lesquelles il reconnaissait et instituait les évêques.

§ 88.

Conclusions que l'on peut tirer des témoignages relatifs au sacrement de pénitence et des décisions synodales du IVe siècle concernant la pénitence.

Nous avons non seulement mentionné mais encore expliqué précédemment, à mesure que nous les avons rencontrés, les témoignages des différents écrivains ecclésiastiques des temps anténicéens concernant la pénitence. Il ne nous reste plus qu'à les résumer ici en une courte réca-

(1) V. *Hist. des Dogmes* II, § 84.

pitulation pour embrasser d'un seul coup d'œil les propositions de foi qui s'affirment dans la coutume de l'Eglise. Pour celui qui vit en dehors de l'Eglise, il n'est pas facile d'établir toujours et exactement une distinction entre ce qui appartient à la discipline ecclésiastique et ce qui relève de la foi ou du trésor des vérités immuables de la révélation divine ; c'est là une tâche peu aisée même pour le théologien, surtout lorsque l'autorité doctrinale de l'Eglise n'a pas formulé des explications précises. N'arriva-t-il même pas aux évêques de la primitive Église de tolérer certaines divergences d'ordre pratique considérées comme purement disciplinaires, tandis que les évêques de Rome ne les approuvèrent pas, parce qu'elles entraînaient avec elles des divergences dans la foi elle-même. Ainsi Cyprien nous apprend que certains évêques d'Afrique avaient refusé pour toujours aux *mœchi* toute réconciliation avec l'Eglise, tandis que d'autres évêques non seulement ne les excluaient pas de l'Eglise, mais ne les inquiétaient même pas (1).

1. Une première question disciplinaire fut la détermination précise des œuvres extérieures de pénitence et la répartition des pénitents en diverses classes d'après 3 ou 4 degrés qu'ils devaient successivement franchir. Nous trouvons pour la première fois la distinction bien précise de ces degrés dans une lettre de Grégoire le Thaumaturge, évêque de Néocésarée, à un évêque voisin (263 ap. J.-C.) ; il y explique comment il a réglementé la pénitence et comment dans ce but il a établi d'après les 7e, 8e, et 9e canons trois classes de pénitents : les *audientes*, les *substrati* et les *consistentes*. Le degré préliminaire mentionné dans le 11e canon et comprenant les *flentes*, qui se trouvaient en dehors de l'église, était plutôt une préparation d'une durée indéterminée. Sur ce point les Pères de Nicée (325 ap. J.-C.) sont parfaitement d'accord avec Grégoire, puisque non

(1) V. pl. haut § 81.

seulement ils retiennent la même classification des pénitents mais encore dans les canons 11 et 12 ils la supposent comme universellement reconnue et pratiquée.

2. Il y a une autre question d'une importance dogmatique et d'une portée considérable pour l'histoire des dogmes : c'est la question du rapport de la pénitence publique ou canonique à la pénitence privée et au sacrement de pénitence conféré par l'absolution des péchés que donne l'évêque ou le prêtre. Le premier exemple de pénitence publique fut donné par l'Apôtre, lorsqu'il condamna l'incestueux de Corinthe. Dans les cas semblables ses successeurs, les évêques, exigèrent aussi une pénitence publique ; on exhortait d'ailleurs les chrétiens à porter devant le tribunal des évêques non seulement leurs affaires litigieuses mais aussi leurs causes criminelles. A ce for externe et judiciaire des évêques s'ajouta comme de lui-même le for interne, de la pénitence *(forum pœnitentiale)* constitué par le pouvoir d'absoudre tel que Notre-Seigneur l'avait conféré à ses Apôtres et à leurs successeurs (Joan. 20,23.). A cause même de leur union intime, qui persista jusqu'au moyen âge, les Pères ne distinguent pas toujours avec assez de précision entre ce qui appartient au for interne et ce qui appartient au for externe. C'est ce qui arrive encore de nos jours lorsque des hérétiques notoires reviennent à l'Eglise ; dans ce cas l'absolution de la peine d'excommunication doit être donnée par l'évêque ou son délégué publiquement *in foro judiciali sive externo* après une abjuration publique de l'hérésie et la profession du symbole de foi ; la confession privée se fait ensuite et l'absolution des péchés peut être donnée par tout prêtre. Dans un cas de nécessité, en danger de mort par exemple, un hérétique notoire peut être absous de l'excommunication et des péchés par tout prêtre après une profession de foi faite devant témoins. Les péchés d'hérésie notoire et autres semblables sont punis aujourd'hui des mêmes peines que l'Eglise primitive portait non seulement contre l'apostasie

et l'hérésie mais encore contre d'autres fautes particulières qui donnaient un scandale public et déshonoraient l'Eglise qui est le corps du Christ. Primitivement ces fautes se réduisaient à trois : l'idolâtrie, l'adultère, l'homicide (1) ; mais peu à peu l'Eglise en augmenta le nombre dans ses canons pénitentiaux. L'organisation extérieure de la pénitence publique, la classification et le traitement des pénitents ont pu varier au cours des âges ; mais les doctrines de foi qui sont la base du sacrement de pénitence sont toujours restées les mêmes : l'Eglise a su toujours les mettre à l'abri de tout changement. On pourrait objecter que dans le cours des IIIe et IVe siècles le nombre des crimes frappés d'une pénitence publique était plus considérable dans de nombreuses églises et qu'on n'avait pas recours au sacrement de pénitence pour la rémission des fautes vénielles. Il est facile de répondre que l'usage du sacrement de pénitence par la confession secrète n'était pas aux premiers temps du Christianisme aussi fréquent que plus tard lorsque les fidèles mirent moins de soin à éviter les fautes graves et que le nombre des indifférents s'accrut après la persécution. D'ailleurs l'usage du sacrement de pénitence en dehors de l'organisation canonique de la pénitence n'était primitivement nécessaire que pour les fautes graves qui n'étaient pas frappées d'excommunication ou de condamnation à une pénitence publique. La pénitence publique renfermait toutes les parties constitutives du sacrement : le nom μετανοία employé ordinairement pour la pénitence indiquait le repentir ; la confession des fautes pouvait être quelquefois publique et était alors alors acceptée déjà comme une pénitence publique ; il n'y manquait non plus ni la satisfaction, ni l'absolution des fautes donnée par le confesseur. A cause de cette dernière partie constitutive

(1) Pacian. (*Exhort. ad pœn.* c. 4.) explique que ce nombre de trois est emprunté au décret du Concile de Jérusalem (Act. des Apôtres, XV, 29). Tertullien mentionne aussi ce nombre dans son traité *De pudicitia*, c. 5.

la pénitence fut souvent comparée au baptême et appelée la seconde planche de salut dans le naufrage spirituel (1). Pour l'absolution il est surtout nécessaire de faire un aveu spécifié de ses fautes, et, quoique cette absolution ne soit pas indiquée comme unie à la pénitence publique on en trouve la mention en général dans Clément de Rome, Irénée et plus clairement encore chez Origène et saint Cyprien (2). D'après cela la confession privée, faite en secret au prêtre, précédait la pénitence publique et le confesseur jugeait si avant l'absolution des fautes le pénitent devait se soumettre à une pénitence publique ou non. Le pardon des péchés sans l'absolution sacramentelle ne visait que les péchés véniels dont l'homme le plus juste n'est même pas exempt.

Bien que les témoignages des Pères postnicéens ne soient pas ici à leur place, ils confirment, corroborent et expliquent cependant ceux des Pères anténicéens ; il nous paraît donc utile d'en rappeler quelques-uns ; ils nous feront voir que la confession secrète était nécessaire pour les fautes qui, bien que graves, n'étaient cependant pas soumises à une pénitence publique. Saint Ambroise, il est vrai, donne à entendre dans un passage de ses écrits que toutes les fautes graves étaient portées au tribunal du for externe et public (3), qui ne pouvait imposer qu'une seule

(1) Cf. Clem. Alex. *Strom.* II, 13 : Ὁ δὲ καὶ μετὰ ταῦτα ἁμαρτήσας, εἶτα μετανοῶν, κἂν συγγνώμης τυγχάνῃ, αἰδεῖσθαι ὀφείλει, μηκέτι, λουόμενος εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Dans les constitutions apostoliques on considère l'imposition des mains comme le signe extérieur de l'absolution et on la met en parallèle avec le bain du baptême. — L. II, 41, 2 : Οὕτω καὶ τοῦτον χειροθετήσας, ὡς ἂν μετανοίᾳ κεκαθαρισμένον, πάντων ὑπὲρ αὐτοῦ προσεήχομένων, ἀποκαταστήσεις αὐτὸν εἰς τὴν ἀρχαῖαν αὐτοῦ νομήν καὶ ἔσται αὐτῷ ἀντὶ τοῦ λούματος ἡ χειροθεσία.

(2) V. pl. haut §§ 79, 81.

(3) *De pœn.* II. 10 : Merito reprehenduntur, qui saepius agendam pœnitentiam putant.... Quia sicut unum baptisma, ita una pœnitentia, quae tamen publice agitur; nam quotidiani nos debet pœnitere peccati, sed haec delictorum leviorum, illa graviorum.

fois la pénitence publique. Mais il ne dit pas que toutes les fautes graves ne pouvaient être pardonnées que par le tribunal du for externe et public. Saint Augustin s'exprime bien plus clairement à ce sujet. Il affirme d'abord comme Origène la nécessité de la confession auriculaire pour toutes les fautes graves, qu'elles méritent ou non la pénitence publique, ce que le prêtre doit au reste décider après avoir entendu la confession (1). Il divise les fautes graves en deux classes : les fautes qui n'entraînent la damnation que du seul coupable et les fautes qui donnent un scandale à la communauté et par conséquent doivent être expiées par une pénitence publique (2). Il classe ailleurs dans une troisième catégorie les péchés véniels qui peuvent être pardonnés sans confession et dont nous demandons chaque jour la rémission dans le *Pater*. Cette triple distinction de péchés, qui nécessitent chacun un traitement spécial dans le sacrement de pénitence, fait ressortir les rapports dans lesquels se trouvent la pénitence publique, la pénitence privée et la confession auriculaire : cette dernière précède les deux autres ; dans la pénitence publique cependant l'absolution reste réservée à l'évêque ou au pénitencier délégué par lui, en tant qu'elle relève du for externe (3).

L'histoire des dogmes des temps patristiques nous fournit d'autres témoignages qui établissent que la confession publique fut peu à peu complètement abandonnée, que la pénitence publique fut réservée aux grands crimes notoires et publics,

(1) V. *Hist. des Dogmes*, II, § 102. — (2) *Ep.* 351, 9.

(3) *De fide et operibus*, c, 26 : Sed nisi essent quaedam ita gravia ut etiam excommunicatione plectenda sint, non diceret Apostolus : Congregatio vobis et meo spiritu tradere ejusmodi satanae, etc. Item nisi essent quaedam non ea humilitate pœnitentiae sananda, qualis in ecclesia datur eis qui proprie pœnitentes vocantur, sed quibusdam correptionum medicamentis, non diceret ipse Dominus : Corripe eum inter te et ipsum solum, etc. Postremo nisi essent quaedam sine quibus haec vita non agitur, non quotidianam medelam poneret in oratione quam docuit, ut dicamus : Dimitte nobis debita, etc.

que la confession auriculaire et l'absolution du prêtre furent toujours les parties constitutives et indispensables du sacrement de pénitence. Ce sacrement pouvait remettre tous les péchés mortels commis après le baptême, qu'ils méritassent ou non une pénitence publique. Tous les Pères s'attachèrent d'autant plus à défendre cette prérogative qu'elle fut attaquée par Montan et plus tard par Novatien. Clément d'Alexandrie (1) nous rapporte, ainsi que nous l'avons déjà mentionné plus haut (§ 72), un exemple frappant de l'exercice de ce pouvoir d'absoudre : l'Apôtre saint Jean donna l'absolution à un jeune homme qui avait été capitaine de brigands, sans le soumettre au préalable à une pénitence canonique.

3. Dans les premiers temps de l'Eglise c'était une règle de discipline mise en pratique dans les églises, où la pénitence canonique était instituée, qu'on ne pouvait après le baptême être soumis qu'une seule fois à la pénitence publique. Le Pasteur d'Hermas (2) au second siècle, Clément d'Alexandrie, Tertullien et le concile d'Elvire (305) (3) sont explicites à ce sujet. Plus tard en Occident saint Ambroise (4) et saint Augustin s'appliquèrent à justifier cette pratique de l'Eglise du reproche d'excessive rigueur (5). En Orient cette pratique tomba d'elle-même en désuétude, lorsque sous Nectaire, patriarche de Constantinople, la pénitence publique fut généralement abolie. Quelle fut la conduite tenue jusque-là en Orient et plus tard encore en Occident à l'égard de ceux qui, après avoir accompli leur pénitence publique et obtenu leur réconciliation avec l'Eglise, retombaient dans une faute canonique ? Cette faute entraînait une nouvelle excommunication, dont ils ne pouvaient plus

(1) Quis dives salvetur c. 42 : Οὐ πρότερον ἀπῆλθεν, ὥς φασι, πρὶν αὐτὸν κατέστησε τῇ ἐκκλησίᾳ, διδοὺς μέγα παράδειγμα μετανοίας ἀληθινῆς καὶ μέγα γνώρισμα παλιγγενεσίας, τρόπαιον ἀναστάσεως ἐλπιζομένης κ. τ. λ.
(2) V. pl. haut § 71.
(3) Cf, Frank, *Die Bussdisziplin*, p. 863 et suiv.
(4) *De pœn.* II, 10. — (5) *Ep.* 153, 7.

être délivrés par une nouvelle pénitence publique, puisqu'elle ne leur était plus accordée. La question est donc de savoir si dans ce cas l'Eglise refusait pour toujours de recevoir de nouveau ces pénitents dans son sein et ne leur laissait pour tout recours que la miséricorde de Dieu, de telle sorte qu'ils n'auraient pu être sauvés que par la contrition parfaite *cum voto sacramenti*, ou bien si, après avoir fait une confession auriculaire, ils pouvaient encore obtenir l'absolution sacramentelle. Ni les témoignages des Pères anténicéens, ni les décisions des conciles ne s'expriment clairement à ce sujet; les Pères qui vinrent plus tard ne donnent pas non plus une décision explicite. C'est pourquoi plusieurs archéologues ont pensé que la pratique de l'Eglise dans les temps qui précédèrent le concile de Nicée ou qui le suivirent immédiatement était la suivante : les pénitents qui, après avoir fait pénitence publique une fois, retombaient dans une faute canonique se voyaient exclus pour toujours de la communion et de l'absolution, parce que leur conversion était dans ce cas regardée comme impossible et les signes qu'ils pouvaient en donner passaient pour une dissimulation (1). D'autres au contraire expliquent les témoignages des Pères et les décisions du concile d'Elvire en disant que ces pénitents relaps n'étaient privés pour toujours que de la communion mais non de la pénitence privée et de l'absolution (2). Même entendue ainsi, la discipline de la primitive Eglise nous apparaît à cette époque reculée plus sévère que dans la suite : les témoignages les plus anciens en font foi. Les partisans de la première interprétation se basent sur les motifs qu'invoquaient Tertullien *(De pœn.)* et Clément

(1) C'est l'opinion de d'Aubespine (Mansi, Coll. II, 35 et suiv.). — Morin. *De pœn.* IV, 22, auquel se joint Fechtrup *Tub. Quartalschr.* 1872, p. 454 et suiv.

(2) C'est l'opinion de Ferd. de Mendoza *De confirmando Conc. Illib* libri 3 Mansi II, 58 et suiv.). — Binterim, *Denkw.* V. II, 267 et suiv. — Frank, *Die Bussdiszipl.*, p. 875 et suiv.

d'Alexandrie (*Strom.* II, 13)) pour ne permettre qu'une fois la pénitence publique, à savoir les mauvaises dispositions qui rendaient les pécheurs relaps inaptes à être justifiés une seconde fois et par conséquent incapables de recevoir l'absolution. Mais on peut répondre qu'il ne faut pas accorder trop de valeur aux explications dogmatiques de Tertullien et de Clément d'Alexandrie qui s'appuient sur le Pasteur d'Hermas : d'une manière générale elles dépassent souvent le but.

Nous ne devons pas non plus exagérer la force probante des canons d'Elvire (305 ou 306) ; dans la primitive Eglise ils n'eurent pas grand crédit ; ils furent pris en considération tout au plus en Espagne. Ils ne nous sont parvenus au reste que sous une forme très imprécise. Plusieurs canons en effet portent la peine de l'excommunication contre différents pécheurs avec la défense rigoureuse de leur donner la communion même à l'article de la mort, tandis qu'ils autorisent d'autres pécheurs à recevoir la communion après l'accomplissement de leur pénitence. Ce serait tomber dans l'erreur des Novatiens que d'interpréter le premier canon (1) dans ce sens que les *lapsi* n'ont le droit ni à la communion ni même à l'absolution, et même de refuser la communion seule et non l'absolution après une sincère pénitence, aux pécheurs qui après leur baptême étaient tombés dans l'idolâtrie. On peut donner à ce canon un sens plus mitigé d'accord avec le texte du 3[e] et du 22[e] canons : le 3[e] canon (2) n'interdit à ces pécheurs que la communion dominicale et le 22[e] distingue la communion sacramentelle de la communion formée par l'assemblée des fidèles : Quant à l'absolution du prêtre après la confession auriculaire, aucun canon ne pouvait défendre de l'accorder. Il ne

(1) Placuit inter eos : Qui post fidem baptismi salutaris adulta aetate ad templum idoli idolaturus accesserit et fecerit quod est crimen capitale, quia est summi sceleris, placuit nec in finem eum communionem accipere.

(2) Placuit ulterius his (mœchis post pœnitentiam) non esse dandam communionem, ne illusisse de dominica communione videantur.

serait permis d'accuser les Pères d'Elvire d'un tel rigorisme que s'il était formulé en des termes exprès. Or la lettre de leurs décisions n'implique que la défense d'admettre ces pénitents à la communion publique.

Tout autre est l'importance des canons du concile œcuménique de Nicée, car ils s'étendent à l'Eglise universelle. Le Novatianisme y est condamné ; on y prescrit les moyens de douceur comme essentiels au Christianisme. Les Pères du concile tiennent compte de la triple catégorie des pécheurs soumis à la pénitence publique : les *audientes*, les *substrati* et les *consistentes* et déterminent dans le 13[e] canon les règles à suivre pour leur absolution : « Il convient de suivre par rapport aux moribonds l'ancienne discipline ecclésiastique (ὁ παλαιὸς καὶ κανονικὸς νόμος) : personne au lit de mort ne doit être privé du dernier et si nécessaire viatique (τοῦ τελευταίου καὶ ἀναγκαιοτάτου ἐφοδίου). Que, si le malade recouvre la santé, on l'admettra de nouveau dans la communion des fidèles, mais il n'y participera qu'aux prières. L'évêque après une épreuve suffisante donnera lui-même l'Eucharistie à tout moribond qui désire la recevoir. »

Dans ce canon se reflètent les doctrines de foi et les principes qui ont toujours été universellement acceptés dans l'Eglise : la reception du viatique est un précepte *juris divini* pour tous les fidèles ; on ne doit pas le refuser à celui qui s'y est préparé par la pénitence (1) ; l'évêque est un juge établi par Dieu pour porter un jugement sur la dignité ou l'indignité du pénitent. Il ressort bien de là, mais non pas d'une manière expresse, que le viatique pouvait être donné même à ceux qui après avoir été soumis une fois à la pénitence publique étaient retombés dans une faute canonique et en avaient fait pénitence dans leur particulier ; ce canon n'autorise ni ne condamne l'usage de n'admettre qu'une fois les pécheurs à la pénitence publique.

Cet usage resta provisoirement en vigueur dans beau-

(1) V. pl. haut § 81.

coup d'églises, mais on s'en tenait à ce que le concile de Nicée avait donné comme l'ancienne règle de l'Eglise et au lit de mort on ne refusait pas le viatique au pécheur relaps, pourvu qu'il se fût relevé par la pénitence privée. Himérius, évêque de Tarragone en Espagne, interrogea le pape Siricius à ce sujet et celui-ci donna en 387 une réponse affirmative et conforme à la règle déjà mentionnée (1) : De quibus, qui jam suffugium non habent pœnitendi, id duximus decernendum, ut sola intra ecclesiam fidelibus oratione jungantur, sacræ autem mensæ convivio segregentur, ut hac saltem districtione correpti et ipsi in se sua errata castigent et aliis exemplum tribuant, quatenus ab obscœnis cupiditatibus retrahantur. Quos tamen, quoniam carnali fragilitate ceciderunt, viatico munere, cum ad Dominum cœperint proficisci, per communionis gratiam volumus sublevari.

On le sait, les témoignages postérieurs corroborent et éclairent parfois les témoignages antérieurs. Dans la controverse relative à la pratique de l'Eglise primitive à l'égard des pécheurs retombés dans une faute canonique, les deux opinions invoquèrent le témoignage de saint Augustin. Celui-ci en effet avait été amené par un certain Macédonius, qui accusait l'Eglise d'inconséquence, à dire son sentiment sur les pécheurs relaps. Il affirme à ce sujet (2) que la pénitence publique ne doit être accordée qu'une fois, pour qu'elle ne perde pas son effet moral ; la pénitence privée des pécheurs relaps les réintègre aussi dans l'amitié de Dieu et les fait redevenir ses enfants. Il ajoute que nous devons être miséricordieux envers nos frères comme Dieu lui-même l'est envers tous et le Christ spécialement envers les pécheurs. Saint Augustin ne veut pas renvoyer par là le pénitent aux portes de l'église et l'abandonner au bon vouloir divin ; il veut dire simplement que le prêtre, qui a reçu du Christ le pouvoir d'absoudre dans

(1) *Ep.* 1. 5. V. pl. § 71. — (2) *Ep.* 153, 7 sqq.

l'Église, doit toujours et surtout à l'article de la mort exercer la miséricorde envers le pécheur repentant. S'il ne le mentionne pas expressément dans ce passage, il l'affirme assez clairement ailleurs (1). Il n'est pas ici question d'une rémission de fautes sans l'absolution sacramentelle, mais bien plutôt du pouvoir de lier et de délier qui a été conféré aux Apôtres et à leurs successeurs et qu'ils doivent exercer à l'égard des fidèles au moins à l'article de la mort. Le bon pasteur court après la brebis égarée dans le désert et la porte sur ses épaules jusqu'au bercail ; il ne la repousse pas loin de lui et ne l'abandonne pas à son destin. Quant à la réception du viatique, saint Augustin met une certaine emphase à déclarer que nul ne doit en être frustré, qui a toujours été sincère dans sa pénitence. Les parents se lamentent sur ceux qui, après une première ou une seconde rechute, se trouvent en danger de mort sans avoir été dégagés des liens de leurs péchés : c'est qu'ils craignent que la mort ne les frappe dans le péché. Ils appellent alors le prêtre en toute hâte ; est-ce que celui-ci croira accomplir son devoir de pasteur en repoussant loin de lui le coupable?

(1) *Ep.* 228, 8 : Ubi si ministri desint, quantum exitium sequitur eos, qui de isto saeculo vel non regenerati exeunt, vel ligati? Quantus est etiam luctus fidelium suorum, qui eos secum in vitæ æternæ requie non habebunt? Quantus denique gemitus omnium et quorumdam quanta blasphemia de absentia ministeriorum et ministrorum? Vide quid faciat malorum temporalium timor, et quanta in eo sit adquisitio malorum aeternorum ! Si autem ministri adsint, pro viribus, quas eis Dominus subministrat, omnibus subvenitur ; alii baptizantur, alii reconciliantur, nulli Dominici corporis communione fraudantur, omnes consolantur, aedificantur, exhortantur ut Deum rogent, qui potens est omnia, quae timentur, avertere.

§ 89.

Pouvoir législatif de l'Eglise par rapport aux empêchements de mariage dans l'époque anténicéenne.

Il n'est pas dit expressément dans le Nouveau Testament que Notre-Seigneur ait donné à ses Apôtres le pouvoir d'établir des empêchements de mariage dirimants, c'est-à-dire des empêchements dont la présence entraîne la nullité du mariage. Aussi les protestants ont-ils refusé à l'Eglise ce pouvoir, en ne lui reconnaissant aucun pouvoir législatif sur cette matière réservée d'après eux à l'Etat. Ils sont tombés peu à peu dans des contradictions telles qu'ils ne les remarquent même plus ; c'est ainsi qu'ils n'admettent même plus les empêchements de mariage établis directement par Dieu lui-même (3. Moïse, 18.).

L'Eglise cependant possède en propre non seulement un magistère doctrinal souverain et infaillible par rapport à tout le contenu de la révélation divine, mais encore un pouvoir législatif sur les fidèles (1), afin de bien préciser la loi divine par la loi ecclésiastique, comme l'Etat a le pouvoir de préciser la loi naturelle. Le pouvoir civil a bien, lui aussi, reçu ce même pouvoir de Dieu, mais d'une manière indirecte : il le reçoit par délégation de la société elle-même. Notre-Seigneur au contraire a conféré d'une manière immédiate à ses Apôtres le pouvoir de lier et de délier dans son royaume universel, afin d'assurer le parfait accomplissement de la loi divine. A saint Pierre il a lui-même donné une autorité suprême sur toute son Eglise. Ce pouvoir s'est transmis à tous les successeurs légitimes de saint Pierre et des autres Apôtres. « Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre, dit Notre-Seigneur (2). Comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie. »

(1) Cf. pl. haut § 67. — (2) *S. Mat.* 28, 18. *S. Jean.* 20, 21.

Ce pouvoir de l'Eglise n'est sans doute pas absolu et n'est pas égal en tout à celui de Notre-Seigneur, mais il s'étend à tout le domaine de la loi divine pour en préciser les préceptes et, par conséquent, au mariage que Jésus-Christ a élevé à la dignité de sacrement et qu'il a ramené à son organisation primitive. L'Apôtre saint Paul tranche déjà une question relative à l'indissolubilité du mariage, et il permet, sous certaines conditions qu'il détermine, la rupture du lien conjugal entre les deux conjoints dont l'un est devenu chrétien et l'autre reste dans l'infidélité. Dans cette décision il a conscience d'agir sous l'inspiration du Saint-Esprit et il fait remarquer encore que Notre-Seigneur n'avait pas expressément tranché cette question (1). L'Eglise, le pape et les évêques ont revendiqué la même autorité en retenant les empêchements de mariage contenus dans le Lévitique auxquels ils en ont ajouté de nouveaux.

Dans le Nouveau Testament le contrat de mariage a été élevé à la dignité de signe extérieur du sacrement de mariage ; il tombe donc naturellement sous le pouvoir de juridiction de l'Eglise. L'Eglise en effet a toujours possédé les pouvoirs nécessaires pour déterminer d'une manière précise les signes extérieurs établis par Notre-Seigneur et elle a constamment fait usage de ce pouvoir législatif ; par conséquent non seulement la licéité mais encore la validité du contrat et du sacrement dépendent de l'observation de cette loi ecclésiastique (2).

Les lois formelles de l'Eglise sont ordinairement précédées d'un usage qui devient en vertu de ces mêmes lois une obligation stricte et précise. A ce point de vue l'empêchement dirimant d'affinité au premier degré *in linea collaterali*, est bien celui qui paraît être la première addition à la loi de l'Ancien Testament ; car la loi mosaïque ordonne le mariage du beau-frère avec sa belle-sœur restée sans en-

(1) I. *Cor.* 7, 12-16.

(2) Pour l'explication théologique de cette question. V. *Hist. des Dogmes* III, § 135.

fants (Ex. 255.). Le synode d'Elvire défendit dans son 61[e] canon le mariage entre beau-frère et belle-sœur, sans cependant le frapper de nullité. Le synode de Néocésarée (tenu entre 314 et 325) dans son 2[e] canon le frappa de nullité, puisqu'il fit une obligation de rompre ce mariage illicite. Ce synode interdit aussi comme illicites les mariages avec les hérétiques (1) et entend dans le sens de séparation *a toro et a mensa* le divorce permis par Notre-Seigneur (S. Mat. 5, 32) dans le cas d'adultère.

§ 90.

Origine et développement de la foi à l'inspiration des saintes Ecritures.

Les révélations que Dieu a faites aux hommes dans les temps primitifs pour les sauver, les sanctifier et les glorifier tous, ont été rédigées par écrit sous l'inspiration du Saint-Esprit au moment même où elles se faisaient; elles ont ainsi formé les livres de l'Ancien Testament et sont devenues par là le patrimoine de tout le genre humain. La rédaction du premier et du plus ancien des livres saints fut faite par Moïse en l'an 1500 avant Notre-Seigneur. Poussé par l'inspiration divine, il se proposa de donner aux révélations primitives de Dieu une expression juste et une forme invariable; il voulut ainsi les préserver de toute altération et de toute corruption et conserver un trésor accessible à tous les hommes autant qu'inépuisable. Un enseignement authentique mais oral n'aurait pu réaliser ce but, car il n'aurait jamais atteint tous les peuples de la terre; il eût manqué pour cela des conditions indispensables et fondamentales. Le moyen le mieux adapté à cette

(1) Can. 15. 16. 17. — (2) Can. 9. Cf. Conc. Brel. can. 10.

fin était la rédaction écrite de ces vérités révélées faite sous l'inspiration infaillible de Dieu.

Le désir de la vraie religion est inné à l'homme et à cette première aspiration du cœur humain s'ajoute le désir d'une révélation de Dieu touchant les vérités les plus importantes de la religion et les actes du culte. Non moins ardemment soupirons-nous encore après une communication personnelle de cette révélation. Ceci nous explique bien pourquoi les fondateurs de fausses religions comme celles des Perses, des Chinois, des Indiens, des Mahométans etc., ont prétendu avoir reçu leur système religieux par une communication divine et l'avoir écrit par ordre de Dieu dans des livres, dès lors entourés d'un respect divin par tous leurs partisans. Mais ces systèmes et ces livres n'offrent aucun critère ni interne ni externe de leur origine divine. Les faits confirment cependant que la religion entraîne pour l'homme le besoin d'une révélation divine et d'une communication faite par un organe authentique à chaque individu.

La révélation de Dieu destinée à tous les hommes et sa communication authentique par les livres divinement inspirés sont donc, quoique distinctes entre elles, intimement liées et se trouvent souvent réunies dans la même personne, lorsque par exemple l'auteur inspiré des saints livres en a reçu le contenu par la révélation divine. Mais l'un de ces *charismata* n'entraîne pas nécessairement et toujours l'autre : s'ils peuvent coexister, ils peuvent aussi subsister séparément. L'inspiration est une influence exercée par le Saint-Esprit sur un auteur en vue de lui faire consigner par écrit dans un livre la vérité, même la vérité naturelle qui est intimement unie à la vérité religieuse et qui sert à la confirmer et à l'éclairer.

Le peuple juif commença de croire à l'inspiration, lorsqu'il vit Dieu se manifester dans Moïse, le premier auteur inspiré ; celui-ci rendit témoignage au peuple et prouva la vérité de son témoignage et de sa mission divine par un

grand nombre de miracles. Il rappela l'ordre qu'il avait reçu de Dieu de consigner dans un livre (1) les révélations qui lui avaient été faites et il confia aux prêtres ces livres écrits par ordre de Dieu, en leur imposant l'obligation de les conserver et de les lire tous les sept ans au peuple d'Israël (2). La parole de Dieu écrite fut dès lors le moyen de conserver et de faire connaître partout la loi divine et les révélations divines.

Lorsque plus tard Dieu suscita de nouveaux envoyés pour communiquer au peuple d'Israël de nouvelles révélations, le prémunir contre l'apostasie, le confirmer dans l'alliance et l'exciter à pratiquer la loi et la vraie religion, il leur ordonna généralement de consigner les révélations par écrit et pour cela il les soutint de son assistance particulière. Leurs livres furent comptés au nombre des livres saints et confiés aussi à la garde des prêtres (3).

Quelle idée le peuple juif se faisait-il exactement de l'inspiration des livres saints? Les explications de Flavius Josèphe et de Philon d'Alexandrie ne peuvent pas nous renseigner à ce sujet, car ils s'étaient éloignés du Judaïsme authentique et s'étaient imprégnés de paganisme. Tous les deux, se basant sur l'idée qu'ils avaient de la divination païenne, entendent l'inspiration dans le sens d'une extase semblable à celle des oracles païens ; ils revendiquent d'ailleurs pour eux-mêmes comme pour les philosophes païens ce privilège d'illumination extraordinaire (4). Mais nous trouvons quelques explications dans les paroles de Notre-Seigneur et des Apôtres concernant les livres de l'Ancien Testament. Ces livres étaient réunis en recueil, ainsi que la traduction des Septante le montre clairement. Non seulement Notre-Seigneur et les Apôtres citent souvent des passages de l'Ancien Testament pour prouver une vérité

(1) *Exod.* 17, 14 ; 34, 27. — (2) *Deut.* 31, 9.

(3) Cf. *Isaï.* 8, 1 ; 30, 8. *Jérém.* 30, 2 ; 36, 2. *Dan.* 12, 4. *Prov.* 30, 1-6 ; 31, 1.

(4) Cf. Philo, *De migr. Abrahae*, tom. I, p. 441 (éd. Mangey). — Jos. Flav. *Antiqu.* IV, 6, 5.

en employant cette formule : l'*Ecriture dit*, — mais encore ils disent très souvent de ces citations : *Dieu* ou *le Saint-Esprit a dit dans la sainte Ecriture* (1).

Le Nouveau Testament donne par deux fois (2 Tim. 3, 16 et 2 Petr. 1, 21) le qualificatif « d'inspiré » (Θεόπνευστος) aux livres de l'Ancien Testament et dans le second passage il l'attribue au moins aux prophéties de l'Ancien Testament.

Personne ne pourra donc contester que Notre-Seigneur et les Apôtres aient considéré le contenu des livres saints comme la parole infaillible de Dieu à laquelle tous les hommes doivent une foi divine. Ces témoignages sont le fondement de notre foi en l'inspiration des livres de l'Ancien Testament.

Nous avons besoin d'un témoignage semblable venu de Dieu pour nous faire croire à l'inspiration des livres du Nouveau Testament. Il s'agit maintenant de savoir où et comment nous et tous les hommes nous pouvons établir sur un fondement certain notre foi en cette inspiration. On peut tirer des livres du Nouveau Testament, si on fait abstraction de leur inspiration pour ne retenir que leur authenticité, la preuve certaine que le Christ, Fils de Dieu, qui est venu faire entrer dans sa période de consommation la religion judaïque, ce que n'avait pas fait Moïse, a laissé à son royaume messianique et universel un code écrit, règle de la foi et des mœurs, du culte et de la constitution. Il a prêché oralement son évangile, fondé un magistère authentique avec Pierre et le collège apostolique pour chefs ; à ceux-ci, il a donné la mission d'enseigner sa doctrine à tous les peuples jusqu'à la fin des temps, de la conserver toujours intacte, de l'expliquer infailliblement. A cet effet il leur accorda l'assistance de l'Esprit Saint. Ces prescriptions du Maître étaient exigées par la nature de la religion universelle, qu'ils devaient fonder, par l'unité de foi,

(1) *S. Math.* 22, 31. *S. Marc.* 12, 16. *S. Luc.* 1, 63. *Actes* 4, 25 ; 28, 25. *Rom.* 3, 2. *Hebr.* 1, 6 3, 7 ; 10, 15, 30.

de culte et d'affection qui devait exister entre tous les membres. L'Ecriture ne pouvait donc conserver dans l'Eglise du Christ son importance prépondérante dans la religion judaïque : le Christ n'a pas une seule fois affirmé qu'elle fût un élément essentiel de son royaume messianique.

C'est donc assurément un fait providentiel que certains Apôtres et quelques-uns de leurs disciples aient été amenés à composer des écrits spéciaux relatifs à la vie et aux enseignements du Maître comme aussi au premier développement de l'Eglise, que d'autres dans des lettres à leurs communautés aient résolu les difficultés ou répondu aux questions des fidèles. Ces documents sont demeurés comme des témoignages indispensables de l'origine divine et du développement merveilleux du Christianisme. Il y a mieux encore, ces écrits revêtent non seulement une valeur d'inspiration plus grande que les écrits de l'Ancien Testament, mais leur contenu dépasse encore en sublimité tout ce que l'humanité possède de trésors littéraires. Si les Apôtres, accrédités d'ailleurs comme envoyés de Dieu par leurs nombreux miracles et de multiples autres preuves, avaient affirmé expressément dans leurs écrits que Dieu leur en avait révélé l'inspiration et qu'ils avaient eux-mêmes transmis ces écrits à l'Eglise comme inspirés et pour servir à l'humanité tout entière, nous posséderions une preuve convaincante de l'inspiration de ces écrits. Mais ces déclarations les Apôtres ne les ont point faites. L'auteur de l'Apocalypse, l'Apôtre saint Jean, dit bien dans l'Apocalypse (I. 10. 12 ; II. 1 et ailleurs) qu'il a écrit ses révélations sur l'ordre de Dieu, que Jésus a parlé par sa bouche (XXII. 16) ; le prince des Apôtres, saint Pierre, (2 Petr. III, 15) que Paul a écrit après avoir reçu la sagesse. On ne peut conclure de là certainement et avec des preuves irréfutables que ces livres et encore moins tous ceux du Nouveau Testament sont inspirés.

On a cependant essayé en ces derniers temps de prouver

au moins indirectement l'inspiration des saintes Écritures elles-mêmes, c'est-à-dire par l'assistance du Saint-Esprit, que Notre-Seigneur a plusieurs fois promis à ses Apôtres (Matth. X. 19 et suiv. Jean XIV, 16. 17) et qu'il leur a communiqué visiblement à la première Pentecôte (1). On ne saurait mettre en doute en effet que le charisme donné par le Christ comme un complément à l'apostolat et destiné à aider les Apôtres dans l'accomplissement de leur mission, à leur assurer l'infaillibilité dans leur prédication de l'Evangile à tous les peuples et même dans les explications qu'ils pouvaient y ajouter, ne portait pas seulement sur l'enseignement oral des Apôtres mais s'étendait encore à leur rôle d'écrivains. Mais le charisme de l'inspiration est un charisme spécial, qui n'est même pas virtuellement contenu dans le charisme de l'apostolat. Celui-ci s'est continué en quelque façon dans l'Église, bien que Dieu n'y suscite pas immédiatement des vocations, bien qu'il ne donne pas à chaque évêque en particulier, successeur des Apôtres, une infaillibilité personnelle dans les choses concernant la foi et les mœurs. C'est pourquoi la période des révélations divines relatives au genre humain tout entier s'est achevée à la mort du dernier Apôtre, saint Jean. Le magistère infaillible des Apôtres a été conservé à l'Eglise dans la personne de son chef et à l'assemblée des évêques en union avec le chef de l'Eglise sans que pour cela le charisme de l'inspiration ait été donné à aucun. La révélation étant finie avec les Apôtres, le charisme relatif à cette révélation ne devait pas subsister après les Apôtres. Ce n'est pas à dire que tous les Apôtres aient reçu ce charisme, que seuls les Apôtres en aient été gratifiés, puisque saint Marc et

(1) Les protestants commencèrent à donner cette preuve, car ils tiennent la sainte Ecriture pour la seule source de la foi chrétienne (MICHAELIS. *Introductio* in N. T., T. I. c. 3). Dans ces derniers temps des théologiens catholiques ont aussi pensé qu'on pouvait prouver par ce moyen d'une manière satisfaisante l'inspiration des écrits apostoliques du Nouveau Testament.

saint Luc en ont bénéficié, de même que quelques auteurs des livres de l'Ancien Testament avaient reçu l'inspiration, sans être ni prophètes ni prêtres. Le titre d'Apôtre chez un auteur n'est donc pas une preuve suffisante de l'inspiration de son livre, l'admettre serait affaiblir le charisme de l'inspiration, et mettre celle-ci sur le même pied que l'infaillibilité de l'Eglise dans les choses concernant la foi ou les mœurs.

On peut encore moins conclure du contenu et de la forme du livre à l'inspiration de son auteur ; mais si ce procédé n'amène pas à la certitude il a cependant une valeur qui mérite de ne pas être négligée.

Il reste à savoir comment est née la foi en l'inspiration des livres du Nouveau Testament et comment cette foi s'est peu à peu accréditée. Elle dut avoir pour motif la révélation divine sur ce point et les Apôtres seuls peuvent être les organes de cette révélation. Dieu dut leur donner un enseignement précis à cet égard, qu'ils communiquèrent avec leurs livres aux évêques, leurs successeurs. « Envoyés de Dieu », ils leur demandèrent une foi divine en cette communication, dont ils confièrent la garde et l'extension au magistère officiel de l'Eglise. Nous ne possédons sans doute aucun document original écrit, consacrant cette transmission faite par les Apôtres aux évêques, mais l'enseignement de l'Eglise, qui a reçu du Christ son autorité et nous ramène toujours à lui, s'appuie sur une transmission orale ou une explication orale relative aux livres du Nouveau Testament ; autrement les Apôtres n'auraient pas pu exiger de tous une foi divine à l'inspiration des saints livres. La tradition apostolique orale et le magistère doctrinal de l'Eglise, ou la tradition apostolique portée et confirmée par le magistère infaillible de l'Eglise fournissent seuls un fondement suffisant à notre foi en l'inspiration des livres du Nouveau Testament.

Les témoignages en faveur de la tradition apostolique sont de même nature que les témoignages en faveur des

autres doctrines de foi, que les Apôtres nous ont transmises oralement et présentées comme révélations divines. Toutes les fois que les Pères les plus anciens ont trouvé une occasion d'exprimer leur sentiment sur les écrits de l'Ancien Testament, ils en ont profité pour affirmer leur foi en l'inspiration des livres du Nouveau et la mettre sur le même pied que celle des livres de l'Ancien, preuve manifeste aussi que c'était là la croyance générale de l'Eglise et que cette croyance supposait une révélation divine au sujet de l'inspiration. Ce serait contredire l'infaillibilité du magistère doctrinal de l'Eglise que de prétendre, contre notre thèse, que cette croyance universelle de l'Eglise a pu naître spontanément du désir intime de posséder, à côté des ouvrages de l'Ancien Testament, des écrits d'une même valeur pour la religion chrétienne.

Le témoignage de saint Clément de Rome est très précis sur ce point. Parlant en sa qualité de chef de l'Eglise, il reconnaît cette croyance unanime, quand il appelle « parole de Dieu (1) » ou « vraies sentences de l'Esprit-Saint (2) » le contenu de la sainte Ecriture, quand il dit de la première épître de saint Paul aux Corinthiens, que l'Apôtre l'a écrite dans le Saint-Esprit πνευματικῶς (3).

Les apologistes du deuxième siècle possédaient déjà des recueils des écrits du Nouveau Testament, ce qu'on n'aurait pas encore pu espérer du temps de saint Clément. Saint Justin ne cite pas seulement comme inspirés par l'Esprit Saint (4) et contenant la parole de Dieu presque tous les livres de l'Ancien Testament, — et par là il faut entendre les livres historiques comme les livres prophétiques (5) — mais encore plusieurs passages des livres du Nouveau Testament pour démontrer par eux les vérités chrétiennes, notamment par les souvenirs des Apôtres (ἀπομνημονεύματα = Evangiles) (6) et par leurs Epîtres. Ces derniers

(1) I *Cor.* c. 53. — (2) *Ib.* c. 45. Cf. c. 13. 16. 22. — (3) *Ib.* c. 47.
(3) *Dial.* c. 7. — (4) *Coh. ad Graec.* c. 10.
(5) *Apol.* I, 35. *Coh.* 35, 11. — (6) *Dial.* c. 81. 183.

ont la même autorité que les livres de l'Ancien Testament.

Théophile marque expressément que le contenu des Evangiles est pleinement d'accord avec celui des prophètes parce que tous ont parlé sous l'inspiration du même Esprit de Dieu (1). A propos du nombre des livres inspirés il y a, il est vrai, chez Théophile quelques inexactitudes (2); mais pour tous les livres de l'Ancien comme du Nouveau Testament l'inspiration est donnée comme le caractère qui les élève au-dessus de tous les autres (3). Saint Irénée nomme expressément le Logos comme l'auteur de l'Ancien et du Nouveau Testament (4).

A l'école d'Alexandrie la doctrine de l'inspiration se colore d'une nuance particulière : chez ses représentants du second et du troisième siècle tels que Clément et Origène apparaissent visiblement quelques emprunts faits à Platon. Ils n'élevèrent seulement pas l'inspiration jusqu'aux mots eux-mêmes (5), ils admirent même un triple sens dans les paroles bibliques, à savoir un sens littéral (sens somatique) un sens moral (le sens physique) un sens allégorique (sens pneumatique) : cela doit s'entendre dans ce sens que quelques passages n'ont que le sens littéral, d'autres le seul sens moral, d'autres seulement le sens allégorique, ce dernier quand le sens allégorique supposerait quelque chose de choquant ou d'impossible (6). Origène mentionne en particulier l'inspiration des quatre Evangiles (7) et des livres saints en général (8). Un siècle plus tard Athanase témoigne également la foi de l'Eglise dans les écrits de l'Ancien et

(1) *Ad Aut.* III, 12 : Ἀχόλουθα εὑρίσκεται καὶ τὰ τῶν πφορητῶν καὶ τῶν εὐαγγελίων ἔχειν, διὰ τὸ τοὺς πάντας πνευματοφόρους ἑνὶ πνεύματι θεοῦ λελαληκέναι.

(2) Cf. *Ad Aut.* II, 9 ù est citée la Sibylle grecque.

(3) *Ib.* c. 30.

(4) *Adv. haer.* IV, 9. 1 : Utraque autem testamenta unus et idem paterfamilias produxit Verbum Dei, Dominus noster J. Chr.

(5) Cf. Clem. *Coh. ad Graec. Orig. De princ.* IV, 7.

(6) *De princ.* IV, 15. — (7) *In Luc.* 1, 1. Cf. *De princ.* IV, 6.

(8) *De princ.* IV, 8.

du Nouveau Testament (1). Un écrivain ecclésiastique dont le nom est inconnu mais que cite Eusèbe et qui écrivit contre Artémon atteste la foi en l'inspiration des livres saints comme une croyance générale dans l'Eglise que les infidèles sont seuls à ne pas admettre.

Il résulte de là que le magistère infaillible de l'Eglise a dû recevoir le fait de l'inspiration des saintes Ecritures comme un élément de la révélation et de la foi divine de témoins compétents et dignes de foi, à savoir des Apôtres.

On ne trouve pas encore chez les Pères primitifs une exacte notion de l'inspiration, mais elle est donnée dans les paroles du Seigneur et des Apôtres sur l'inspiration des livres de l'Ancien Testament, quand la parole écrite est appelée la parole de Dieu ou du Saint-Esprit ou que le Saint-Esprit est appelé l'auteur de la sainte Ecriture. Par conséquent les saints livres sont les manifestations immédiates de Dieu au moyen de sa parole par laquelle Dieu nous communique ses pensées et vérités, en sorte qu'il se sert de ses envoyés comme des instruments en vue de la rédaction écrite des vérités dans leur propre sens, et des instruments qui obéissent en pleine connaissance et en pleine liberté à l'inspiration qui les porte à écrire et les guide en écrivant. C'est ainsi que saint Justin présente la collaboration instrumentale des auteurs humains dans la main de Dieu.

Dans les temps ultérieurs on a épilogué sur l'inspiration toutes les fois que l'exégèse s'est heurtée à des difficultés pour faire accorder la parole de la sainte Ecriture avec les résultats des sciences profanes. Par contre les théologiens marquent trois éléments comme parties essentielles de l'inspiration, à savoir l'illumination de l'intelligence de l'auteur humain pour lui permettre de comprendre ce qu'il doit rapporter dans son livre, l'excitation qui porte effectivement sa volonté à écrire ; l'assistance extraordinaire du

(1) *Ep. ad Marcell.* 2.

Saint-Esprit qui préserve l'auteur humain de toute erreur, l'amène à l'expression convenable et lui communique dans divers cas des révélations.

L'inerrance est notamment toujours regardée par les Pères comme un élément essentiel et comme un effet de l'inspiration et jamais elle n'a été restreinte à une partie du contenu des livres saints, par exemple aux vérités relatives à la foi et aux mœurs. Dieu est l'*auctor principalis* de toute la sainte Ecriture et il en exclut toute erreur comme toute contradiction d'un livre à l'autre. C'est là ce que les Pères enseignent expressément. Là où des difficultés toujours en apparence insolubles pour l'exégèse se présentaient à eux ils n'en venaient point, en désespoir de cause, à admettre des erreurs dans la sainte Ecriture ; ils admettaient seulement des erreurs de copistes ou de traducteurs ; mais à leurs yeux le texte authentique de la sainte Ecriture (le texte authentique en première ligne c'est-à-dire celui qui avait été écrit sous la dictée du Saint-Esprit), passa toujours pour exempt d'erreur.

BIBLIOTHÈQUE THÉOLOGIQUE DU XIX[e] SIÈCLE.

HISTOIRE DES DOGMES

INTRODUCTION

§ 1

Notion du dogme.

L'objet dont l'histoire des dogmes doit présenter les développements historiques, ce sont les dogmes mêmes de l'Eglise. En grec, le mot dogme se trouve déjà chez les auteurs classiques de l'antiquité païenne, et d'après sa racine, δοκεῖν, il correspond à opinion, décret, ordonnance. On donnait aussi le nom de dogme aux doctrines des philosophes qui étaient admises et défendues par une certaine école [1]. Les écrivains sacrés emploient ce terme dans le même sens, ou encore dans le sens de prescription de l'autorité civile [2], ordonnances de la loi mosaïque [3], décret du premier concile

[1] Cicer., *Quæst. acad.*, IV, 9. — [2] *Luc*, II, 1 ; *Act.*, XVII, 7. — [3] *Eph.*, II, 15 ; *Col.*, II, 14.

apostolique [1]. D'après ces précédents, les Pères ont pris l'habitude d'appeler dogmes [2], les doctrines et les lois morales qui avaient été publiées par le Seigneur et par les Apôtres, ou dogmes du Seigneur les enseignements du christianisme [3]. Il y avait donc des dogmes de la foi et des dogmes de la morale. Bientôt cependant, le mot dogme fut exclusivement réservé à l'enseignement doctrinal du christianisme [4]; et c'est à juste titre : car si les doctrines d'une religion divine révélée, se distinguent des doctrines des philosophes et de leurs écoles, et des lois de l'autorité civile en ce qu'elles doivent être crues de foi divine par tous les hommes ; si elles portent les marques de la vérité absolue, éternelle, immuable, on ne pourrait pas en dire autant des prescriptions légales des Apôtres, au moins de celles qui ne regardaient que la discipline, comme les décrets du concile des Apôtres concernant l'abstinence de sang et des chairs étouffées. Quoique ces lois fussent considérées de tous comme obligatoires, elles ne se présentaient pas comme des règles éternelles et immuables ; elles avaient été édictées en vue des nécessités particulières de l'époque ; ces nécessités disparues, elles perdirent leur force, et firent place à d'autres lois, qui portent également la signature de leur époque, et qui peuvent toujours être modifiées et perfectionnées par l'Eglise. Sans doute, les lois proprement dites de la morale, comparées aux prescriptions disciplinaires, ont été, elles aussi, publiées par le Seigneur comme des règles éternelles et immuables, mais elles ont un rapport intime avec les doctrines proprement dogmatiques, et c'est à celles-ci que, d'après un usage reçu dans l'Eglise, nous réservons exclusivement le nom de dogme.

Les dogmes du christianisme ont donc ceci de particulier : 1° qu'ils ont pour objet quelque doctrine divinement révélée, qui doit être crue de foi divine par tous les hommes, et qui, de sa nature, ne comporte ni extension,

[1] *Act.*, XVI, 4. — [2] Ignat., *ad Magn.*, 13. — [3] Clement Alex, *Strom.*, VIII, p. 924 (Potter); Orig., *Cont. Cels.*, III, 39. — [4] Socr.. *Hist. eccl.*, II, 44 ; Cyrill. Hieros., *Catech.*, IV, 2 : Ὁ τῆς θεοσεβείας τρόπος ἐκ δύο τούτων συνέστηκε, δογμάτων εὐσεβῶν καὶ πράξεων ἀγαθῶν.

ni agrandissement, ni modification, parce que le christianisme est la clé de voûte, le point culminant de toutes les révélations de Dieu à l'humanité.

De nos jours, il est vrai [1], on a prétendu que la mission essentielle du christianisme consistait à fonder une vie nouvelle au sein de l'humanité ; qu'un système de doctrine ne pourrait se développer que sur cette base, qu'il pourrait par conséquent changer selon la diversité des temps et des hommes, sans que le christinianisme eût à en souffrir. On oublie que le Seigneur a commencé l'œuvre de notre rédemption par son ministère public, qu'il a envoyé ses Apôtres dans le monde pour publier d'abord son Évangile et pour enseigner ; car la vie nouvelle de l'humanité doit commencer par supprimer l'ignorance et l'erreur et donner une science nouvelle, celle de la foi [2]. La doctrine n'est donc pas dans le christianisme, quelque chose de dérivé et de changeant ; elle est au contraire l'élément premier et constitutif de la révélation chrétienne, et comme elle vient immédiatement de Dieu, elle doit être éternelle et immuable aussi longtemps que la vérité divine exclura tout changement et toute altération.

Le fond de la révélation divine est déposé dans les saintes Ecritures de l'ancien et du nouveau Testament et dans la tradition verbale, ainsi que l'Histoire des Dogmes le démontrera en lieu opportun. Nous pouvons donc affirmer aussi que la substance des dogmes chrétiens doit être puisée à ces deux sources ou à l'une d'elles, et que toute doctrine qui ne peut se ramener à l'une ou à l'autre, ne saurait être tenue pour divine et immuable, c'est-à-dire pour un dogme.

Notre-Seigneur en effet a fait connaître de vive voix à ses Apôtres les vérités de la foi qu'il a ajoutées aux révélations de l'ancien Testament, ou plutôt par lesquelles il les a complétées et scellées : et les Apôtres les ont transmises

[1] Neander, *Hist. des dogmes* (publiée par Jacobi), p. 8 : « L'essence du » christianisme ne consiste pas seulement dans un système d'idées, mais » dans une direction de la vie intérieure... Il peut donc y avoir des diver» gences dans les dogmes, puisque les hommes, en vertu de l'essence du » chritsianisme, sont égaux entr'eux. » — [1] *Rom.*, I, 17 ; *Hebr.*, x, 38.

à leurs successeurs par le même canal, tout en rédigeant par écrit une grande portion de la vérité révélée. Ce sont donc les Apôtres qui les premiers ont donné du crédit et de l'autorité aux sources de la révélation, mais par là ils n'ont pas abdiqué en face des Saintes Ecritures leur autorité enseignante. Ils l'ont au contraire, transmise à leurs successeurs les évêques, avec le pouvoir d'enseigner, qu'ils avaient reçu et l'assistance du Saint-Esprit. Ce pouvoir institué dans l'Eglise avait pour objet de veiller sur le fond de la révélation divine, de la propager dans sa pureté et son intégrité jusqu'à la fin des temps, par l'Ecriture sainte comme par l'enseignement verbal, de conserver aux sources de la révélation, l'autorité nécessaire, d'attester que les saintes Ecritures sont des livres inspirés et que les traditions orales émanent des Apôtres. La tradition verbale pouvait être aux yeux du Seigneur un moyen convenable de propager sa doctrine et de la conserver, comme la source où chacun irait puiser le fond de la révélation, vu que par une assistance spéciale du Saint-Esprit, il protégerait son organe, le corps enseignant de l'Eglise, contre toute erreur ou qu'il mettrait sa doctrine traditionnelle à l'abri de toute falsification. C'est seulement dans le sens objectif, comme expression des doctrines transmises de vive voix par les Apôtres, que la tradition figure à côté de l'Eglise comme une autorité.

Le corps enseignant et infaillible de l'Eglise était encore nécessaire, et le Seigneur lui-même l'avait institué, afin que chacun pût arriver sûrement et facilement à la possession de la vérité révélée et à la connaissance des dogmes.

Supposé en effet qu'un individu parvînt, après un examen impartial à puiser sûrement, sans le secours du corps enseignant, quelques vérités dogmatiques dans l'Ecriture ou dans la Tradition, qu'il parvînt à les croire de foi divine, et à développer ainsi un certain nombre de dogmes, il ne pourrait pas imposer tous les dogmes qu'il aurait découverts par ce moyen, ni astreindre tous les fidèles à les adopter. Dans ce cas, l'individu n'aurait trouvé que pour lui-même l'objet de sa foi divine. Mais ce moyen est impraticable pour l'immense majorité du genre humain,

incapable d'entreprendre de pareilles recherches ; et en général il ne conduit pas à la certitude quand il s'agit d'acquérir toutes les connaissances révélées, de s'initier aux doctrines mystérieuses et suprarationnelles du christianisme, que la raison individuelle court risque d'interpréter dans les sens les plus divers. Il n'y a parmi les hommes qu'une autorité infaillible et perpétuellement vivante, l'autorité de l'Eglise qui puisse initier l'individu, sans recherches pénibles, à toutes les vérités de la révélation, lui donner la connaissance de tous les dogmes ; elle seule est en mesure de veiller sur le sens exact des mystères et de rejeter comme erronées les interprétations fautives ; elle seule a l'autorité nécessaire pour vider les controverses que suscitent les explications divergentes des sources de la foi, pour expliquer et interpréter les dogmes, pour leur donner une expression conforme aux besoins de chaque époque, afin que chacun puisse les distinguer des hérésies qui les dénaturent ; elle seule a reçu les pouvoirs nécessaires pour imposer à tous comme une règle de foi obligatoire les dogmes expliqués et correctement formulés par elle, et pour maintenir l'unité de foi parmi les hommes.

En conséquence, 2° pour qu'une vérité de foi, un dogme, puisse s'imposer à tous les hommes comme obligatoire, nous exigeons qu'il soit admis par le corps enseignant et infaillible de l'Eglise et proposé à notre croyance. Notre-Seigneur n'a pas promis à l'Église qu'elle recevrait dans le cour des âges des révélations nouvelles, qu'elle aurait à agrandir le trésor des vérités qui lui était confié ; le Saint-Esprit lui a été promis et il est descendu sur elle, pour lui enseigner toute vérité et lui rappeler tout ce que le Seigneur lui avait dit [1]. L'Eglise a donc pour devoir de transmettre à tous les peuples de la terre, les vérités qu'elle a reçues, de les conserver intactes et de les expliquer d'une manière infaillible jusqu'à la fin des temps ; elle doit mettre tous les hommes en mesure d'acquérir la foi véritable et complète à toutes les vérités de la révélation. S'il nous fallait, par nos recherches personnelles et sans le secours

[1] *Jean*, XIV, 26.

de l'Eglise, découvrir la règle de la foi dans les sources de la révélation ; si une prétendue inspiration devait manifester le sens de l'Ecriture à tous ceux qui la lisent, l'homme ne serait que trop sujet à se tromper sur sa foi divine, car en croyant se soumettre à la parole de Dieu, il n'obéirait qu'à sa raison individuelle. Ce n'est que par l'entremise d'une autorité vivante et infaillible que la vérité divine se présente à chacun comme quelque chose d'objectif, de positif ; voilà la règle de foi et la seule qui pourvoie suffisamment à la conservation de la vérité divine, comme aux besoins de l'humanité.

Ainsi notre règle de foi n'est autre que la doctrine de l'Eglise universelle ou du corps enseignant et infaillible qui réside en elle, et le fond même de cette foi doit se trouver dans les deux sources de la révélation. Ces deux propriétés du dogme s'appellent mutuellement : l'Eglise ne propose à notre croyance aucun dogme qui ne soit contenu dans les sources de la révélation, et nulle doctrine de foi ne peut faire partie des enseignements de l'Ecriture et de la Tradition sans être enseignée par l'Eglise. Pour l'expliquer en détail, nous allons considérer les différentes espèces de dogmes.

L'enseignement de l'Eglise est ordinaire ou extraordinaire : ordinaire, quand il s'exerce par la prédication de l'Evangile, par l'enseignement des vérités du salut, par l'explication et le développement de la science théologique ; extraordinaire, quand l'Eglise, en face des hérésies qui surgissent, est obligée de prononcer une sentence solennelle et décisive pour démasquer l'erreur et lui opposer la vérité. Il y a donc : *dogmata communi Ecclesiæ magistro proposita*, et *dogmata definitione Ecclesiæ declarata.* Ce serait une erreur grossière de prétendre que cela seul fait partie du dogme de l'Eglise qui a été solennellement déclaré tel par un concile universel. L'Eglise exerce sans interruption son magistère, et elle jouit alors de l'assistance du Saint-Esprit aussi bien que dans les conciles universels. Dès qu'il est reconnu, dès qu'on peut savoir avec certitude par des voies raisonnables que l'Eglise, universellement et à l'unanimité, enseigne telle vérité comme un dogme, comme une partie constitutive de la doctrine révélée, cette vérité

a la valeur d'une doctrine infaillible au même titre que les décrets des conciles universels.

On ne saurait donc ranger parmi les opinions d'écoles destituées de tout caractère dogmatique les doctrines qui n'ont pas encore été formellement déclarées dans les conciles, mais bien les opinions sur lesquelles l'Eglise tolère encore expressément des divergences de vues. Quand même il serait vrai que dans le cours du temps certains points de doctrine qui ne semblaient être que des opinions théologiques, ont été érigés en dogmes par l'Église, comme l'immaculée conception de Marie, sur laquelle il y avait autrefois divergence de sentiments, on n'en saurait conclure qu'un dogme nouveau ait été ajouté à la substance de la révélation, ou que l'Eglise n'a pas toujours enseigné comme un dogme ce qui est contenu dans les sources de la révélation. Ni l'un ni l'autre n'est vrai : d'abord l'Eglise ne propose rien à croire, elle ne considère comme un dogme rien qui ne soit contenu dans la révélation ; ensuite, l'Église enseignante n'a pas acquis ce point de doctrine comme une vérité nouvelle à une époque déterminée ; elle l'a toujours enseignée comme une tradition apostolique ; seulement elle s'est abstenue de décider par un jugement formel, s'il devait ou ne devait pas être cru de tous comme un dogme de foi. Le corps enseignant retenait dès l'origine ce point de doctrine, du moins inclusivement ; mais en l'absence de témoignages propres à mettre hors de doute son caractère dogmatique, et devant les résistances de théologiens renommés, il ne voulait pas dès lors décider sans recours qu'il y aurait hérésie à contester le caractère dogmatique de cette doctrine. Cette doctrine ne laissait pas d'être une partie constitutive de la révélation, par conséquent un dogme ; mais l'Église ne pouvait pas dès le début, prononcer par une sentence définitive et universellement obligatoire qu'elle faisait partie des vérités qu'un catholique est obligé de croire. Ces sortes de doctrines peuvent, sans une sentence formelle de l'Eglise, ou sans le jugement unanime du corps enseignant, être connues avec certitude par quelques individus, comme des dogmes de la révélation et crues de foi divine ; mais elles ne deviennent une partie de la foi obligatoire pour tous, que lorsqu'on sait

avec certitude que c'est là l'enseignement unanime de l'Eglise.

S'agit-il du fond même du dogme, il peut ou se trouver expressément dans la source de la révélation, ou résulter comme une conséquence nécessaire d'autres doctrines indubitablement révélées. Il y a donc des dogmes immédiats et des dogmes dérivés, ou corrollaires : ainsi la doctrine selon laquelle la très-sainte Vierge Marie doit être appelée la mère de Dieu, ou la doctrine qui enseigne que la sainte Eucharistie est digne d'adoration. Si les enseignements de la révélation ne deviennent des dogmes pour nous et pour tous les chrétiens que par la confirmation et la déclaration du magistère ecclésiastique, il en est ainsi à plus forte raison des conséquences déduites de la doctrine révélée, sur lesquelles l'individu est exposé à se tromper. Mais l'Eglise, sous ce rapport, en sa qualité de maîtresse de l'humanité, gardienne des trésors de la vérité divine, a les pouvoirs requis pour formuler eu dogmes, dans le cours des âges, les conséquences qui découlent de la vérité révélée, quand même elles n'auraient pas été données comme telles à des époques antérieures. Il existe sous ce rapport un progrès incessant dans le développement des dogmes, sans que le fond de la révélation en subisse aucune altération, ni même qu'il en reçoive un perfectionnement ou un agrandissement essentiel.

On distingue en outre des « dogmes purs » et des « dogmes mixtes » par rapport aux vérités qui y ont été formulées soit qu'elles appartiennent à l'ordre surnaturel et soient complètement inaccessibles à notre raison ; soit qu'elles fassent partie de la religion naturelle, et qu'elles puissent, quoique d'une manière obscure et imparfaite, au prix de recherches et d'efforts multipliés devenir accessibles à notre intelligence. On range dans les dogmes de la première espèce les dogmes de la destinée surnaturelle de l'homme, de la Trinité divine, de l'Incarnation, de l'Eucharistie et autres qui se rapportent à ceux-là, et sont pour nous, en tout état de cause, un objet de foi divine.

S'agit-il de l'acceptation du dogme en ce qui nous concerne, elle est sans doute obligatoire pour tous les hommes, dès que le corps enseignant de l'Eglise nous les propose à

croire en qualité de dogme; et la foi divine doit toujours renfermer en puissance et implicitement la disposition, la résolution ferme de croire tout ce que l'Eglise déclare vérité de foi. Mais la foi de l'individu n'a pas besoin de s'étendre toujours explicitement à tout ce qu'enseigne l'Eglise. Le salut est possible sans cette foi explicite; cependant l'adhésion expresse à certains articles de foi particulièrement importants, n'est pas seulement obligatoire; elle est nécessaire à la vie éternelle de nécessité de moyen, parce que, sans elle l'homme ne peut pas se rattacher librement à Dieu comme à sa fin surnaturelle. Tels sont les dogmes nécessaires de nécessité de moyen, comme la doctrine de la vocation de l'homme à une félicité céleste, le dogme de l'incarnation et quelques autres. Toutefois on ne doit pas conclure que la foi aux autres dogmes doive être tenue pour indifférente, il est seulement question de tracer une ligne de démarcation, et de déterminer les dogmes que chacun doit croire de foi explicite, s'il veut s'assurer la possibilité d'entrer dans la voie du salut et d'obtenir la vie éternelle.

§ 2

L'histoire des dogmes et sa tâche.

Les dogmes sont l'objet de l'histoire des dogmes autrement qu'ils ne le sont de la dogmatique. La dogmatique se propose d'établir leur connexion systématique et prouver leur vérité d'après les sources de la révélation et même aussi d'après la raison; l'histoire des dogmes les envisage par leur côté historique; elle nous fait assister aux développements qu'ils ont reçus dans le cours de l'histoire.

Que le dogme soit susceptible de progrès, quelques-uns le nient positivement; d'autres l'admettent dans un sens erronné. Il convient donc que nous commencions par présenter l'idée et la justification de cette science en montrant dans quel sens les dogmes n'ont point de côté historique.

Les dogmes du christianisme et de l'Eglise ne peuvent pas se traiter historiquement au même titre que les doc-

trines des sectes hérétiques et des écoles philosophiques ; ces doctrines ont une origine humaine, elles sont issues ou imprégnées des idées d'une époque, elles subissent divers changements et modifications, puis elles disparaissent sans retour. On a cherché, il est vrai, à donner du christianisme une explication analogue, en le présentant comme le résultat des tendances diverses qui se faisaient jour dans le paganisme et le judaisme, de lui ravir son caractère positivement surnaturel, de montrer qu'il se prêtait au courant variable du temps, en un mot qu'il pouvait être traité historiquement comme tout ce qui est purement humain.

D'après cette conception du christianisme née sur le terrain du panthéisme, il n'y aurait point de différence essentielle entre judaisme, paganisme et christianisme, entre les décisions dogmatiques de l'Eglise et les opinions des hérétiques, entre la vérité et l'erreur ; tout cela sortirait d'un même tout pour y rentrer et présenterait ainsi dans l'histoire un phénomène constant mais fréquemment modifié.

Il nous suffira dans cette introduction de remarquer, que le christianisme tout entier, comme fait historique, dans son origine et ses développements, comme religion, comme Eglise, comme doctrine, s'élève contre cette manière de voir, et qu'elle rend impossible toute étude rationelle de l'homme envisagé par son côté historique et naturel. Une histoire des dogmes éclose sur ce terrain du panthéisme ne mériterait point ce nom, car au sein du christianisme on a toujours entendu sous le nom de dogmes une doctrine révélée de Dieu par des voies surnaturelles.

De même, les dogmes n'ont pas eu de développement historique en ce sens que tout en étant d'origine divine, ils auraient été livrés à l'humanité chargée de les mettre en œuvre et de les administrer, et ainsi condamnés à subir les transformations et les changements les plus divers. C'est ainsi que conçoivent l'histoire des dogmes ceux qui rejettent l'autorité infaillible de l'Eglise et qui n'admettent point la seconde condition requise pour qu'un dogme soit de tout point indubitable, pour qu'il soit un dogme catholique (voy. le précédent paragraphe). Ceux qui raisonnent ainsi, ont, pour règle de foi, leur raison individuelle, qui essaie de

construire directement l'édifice des vérités divines par ses recherches dans les sources de la révélation. Or, quand même on pourrait acquérir par cette voie un certain nombre de vérités, il y aurait inconséquence à vouloir, par de tels moyens, édifier une église, établir des symboles universellement obligatoires, exiger que ces vérités fussent admises de foi divine, et les ériger en dogmes soustraits à la mobilité des opinions individuelles et reconnues par tous.

De quel droit des hommes qui se sont séparés de l'Eglise et que rien n'autorise à compter sur l'assistance du Saint-Esprit, établiraient-ils des dogmes qui auraient une valeur universelle et devraient être crus de foi divine ? Ou même à quoi peuvent servir des dogmes, si chacun n'a d'autre règle de foi que ses vues individuelles et ses propres recherches dans les Saintes Ecritures ? Si ceux qui parlent ainsi veulent être conséquents, ils ne doivent point demander qu'on croie ces symboles de foi et ces dogmes ; ils doivent les considérer comme la formule, l'expression fortuite de l'esprit d'une époque, qui y a résumé les idées qu'elle se faisait sur le contenu des Saintes Ecritures, en laissant à chaque époque subséquente le droit d'établir à son tour de nouveaux symboles. Mais quand on en est là, il faut supposer d'avance que le christianisme, quoique divin dans son origine, a été complétement livré aux mains des hommes, qui peuvent le morceler et le dénaturer à plaisir. Mais s'il en était ainsi, Dieu se serait beaucoup moins soucié du christianisme que du Judaisme ; car il chargeait du moins de temps en temps les prophètes de renouveler celui-ci, de le purifier et de le perfectionner ; le Fils de Dieu aurait paru sur la terre comme se le figuraient les Gnostiques, non pour devenir et pour rester le chef de l'humanité, mais seulement pour allumer, pendant son passage éphémère au milieu de nous, un flambeau que les hommes ne devaient pas tarder à obscurcir et à éteindre.

L'histoire montre avec une suffisante clarté, à chacune des pages, que ce point de vue est inadmissible ; dans cette hypothèse le caractère divin du christianisme à son origine n'aurait pu résister aux objections des incrédules. Si l'on veut que le christianisme demeure jusqu'à la fin des temps, dans sa pureté et son intégrité, le patrimoine commun de

l'humanité, il faut qu'une autorité permanente et infaillible veille à sa conservation et l'explique à tous. Or si les sentences, si les enseignements seuls de cette autorité infaillible sont les dogmes vrais et de tout point valables du christianisme, ces dogmes n'ont pas subi de variation proprement dites, car leur contenu divin doit demeurer à jamais invariable ; ils demeurent éternellement valables même quant à leur expression et ils ne deviennent historiques qu'autant qu'ils reçoivent une formule plus précise et plus exacte en face des hérésies naissantes.

Enfin, il n'y a pas d'histoire des dogmes en ce sens que le contenu de la révélation serait agrandi par les discussions ou par l'enseignement de l'Eglise, ou que des révélations nouvelles surviendraient dans le cours des âges. Sous l'ancienne loi il est vrai, Dieu se révélait progressivement, parce qu'il voulait, en éducateur prudent, former son peuple par des communications successives et le disposer peu à peu à recevoir le christianisme. La figure du Messie à venir et de son royaume se dessine de plus en plus, de sorte qu'à la fin des temps il devient facile à tout homme de bonne volonté de reconnaître le Messie quand il a réellement paru. Mais les révélations divines se sont terminées dans l'Homme-Dieu, parce qu'il n'était pas seulement un prophète autorisé d'en haut pour nous révéler ce qu'il aurait reçu par inspiration, il était Dieu même paraissant en tant que homme et devenant homme véritable, pour nous initier par lui-même à la connaissance de sa nature, à ses desseins sur l'humanité et à nos destinées finales. Cette révélation de Dieu aux hommes, éminemment parfaite, ne pouvait donc point s'agrandir dans le cours des siècles ; elle devait rester en quelque sorte permanente jusqu'à la fin des temps, alors que l'Homme-Dieu paraîtra de nouveau visiblement parmi nous, pour prononcer sur le bien et le mal, et juger les vivants et les morts. L'Eglise ne saurait donc agrandir le fond même de la vérité chrétienne, et jamais elle n'a revendiqué ce droit ; toujours au contraire, dès qu'elle s'est vue obligée de donner au dogme une formule et une expression nouvelle pour écarter l'erreur et instruire les fidèles, elle s'est bornée à enseigner, ce qu'elle avait reçu des Apôtres par l'Ecriture Sainte et la tradition orale.

Les dogmes cependant offrent certains aspects qui se prêtent aux réflexions de l'histoire, parce qu'ils ont véritablement subi des développements historiques. Jetons en effet un coup d'œil sur les différentes espèces des dogmes dont nous avons parlé ; nous verrons que les décrets formels et solennels de l'Eglise, concernant les vérites de foi, que les dogmes formels ont été promulgués à une époque déterminée, dans des occasions particulières, pour condamner quelque hérésie récente et donner à la vérité du christianisme son expression précise. Or, une histoire qui relaterait les circonstances où le dogme a reçu sa formule, qui essaierait d'en établir la portée et la signification, une histoire qui nous montrerait que l'Eglise n'a pas voulu y énoncer autre chose que ce qui se trouve dans les sources de la révélation, et qui prendrait à tâche d'expliquer le contenu des dogmes par les phases diverses de leur origine, et d'en justifier la forme, ne serait pas à coup sûr une entreprise anticatholique et inspirée par le goût des nouveautés, pas plus qu'une histoire qui rechercherait les témoignages des membres ordinaires du corps enseignant pour savoir ce qui a été enseigné dans l'Eglise comme partie constitutive de la révélation, et comment on l'a entendu. Dans le cours de ces recherches, nous acquérons en même temps la conviction qu'il y a eu sur ce terrain un véritable progrès historique, où l'Eglise nous apparaît dans son plus bel éclat non comme une institution humaine, mais comme la maîtresse divine de l'humanité.

A l'encontre de toutes les institutions humaines, qui commencent, prospèrent, décroissent et dépérissent, l'Eglise est ici bas la seule institution qui se développe dans une progression continue ; elle gagne de plus en plus en extension, poursuit le développement de ses principes, pénètre chaque jour plus avant dans l'humanité, pour passer à la fin des temps dans le royaume céleste. Ce progrès incessant, l'Eglise maîtresse du genre humain, le montre dans la formation des dogmes et dans leur développement, dans l'exposition qu'elle en fait aussi bien que dans sa manière de les exprimer et de les formuler et de bâtir son système d'enseignement. Ce dernier point n'a pas besoin de démonstration, il suffit de se rappeler les décrets des conciles. Le

premier point au contraire, l'exposition de plus en plus complète des vérités de la foi, mérite un examen particulier.

S'il est absolument indubitable que l'individu, adonné à des études incessantes, toujours plongé dans la méditation des vérités de la foi, jointe à une vie conforme aux lois et à l'esprit de l'Evangile, fait de continuels progrès dans l'intelligence de la vérité révélée, qu'il acquiert une vue de plus en plus nette de l'unité et de l'harmonie de ses connaissances avec la foi, l'Eglise elle-même, qui profite des travaux de ses membres, n'a pas besoin de se prévaloir d'un tel progrès. N'est-il pas dit dans l'Evangile que le Seigneur lui-même croissait en âge, en sagesse et en grâce devant Dieu et devant les hommes ? Or, pourquoi la parole de Dieu que le Verbe en personne a proclamée sur la terre, ne grandirait-elle pas comme une semence, pour devenir un arbre gigantesque chargé de fruits abondants ? La vérité chrétienne en effet, ainsi que le royaume de Dieu, est semblable à un grain de seneve ou à un levain qui doit pénétrer toute la race humaine, ranimer et vivifier toutes les sciences, toutes les conditions de la vie. La vérité divine ne fut pas livrée aux Apôtres sous des formules arrêtées avec une rigueur mathématique, comme une chose inerte où ils n'auraient rien à faire, sinon de la transmettre fidèlement à la mémoire et de la communiquer à tous sous une même formule ; ils l'ont reçue comme une vérité vivante, intimement liée aux faits de la rédemption et aux institutions de l'Eglise, comme avec les lois de l'Evangile, pour créer une nouvelle vie intellectuelle auprès de l'humanité et la régénérer sous le rapport moral. La vérité objective ne s'aurait, dans la conscience du corps enseignant, être séparée de son facteur humain, de la manière dont elle est conçue par le corps enseignant. Ces deux choses, la vérité en soi et l'intelligence de cette vérité par le corps enseignant que l'Esprit-Saint garantit de toute erreur constituent ensemble la conscience de l'Eglise, en ce qu'un facteur divin s'unit en un seul tout à un facteur humain pour former une conscience divine et humaine tout ensemble.

Il n'y a pas seulement au sein de l'Eglise un progrès dans l'intelligence de la vérité révélée ; il y a aussi un dévelop-

pement continuel des dogmes qui est avec lui en rapport intime. Si, en effet, l'édifice de la vérité divine doit être l'ouvrage des siècles et de toute l'humanité, si son achèvement coincide avec la fin des siècles, on ne saurait attendre que toutes les conséquences particulières qui découlent des grandes vérités du christianisme aient de suite été présentes à la conscience de l'Eglise dans toute leur clarté et leur évidence. Il peut arriver qu'elles ne soient bien comprises qu'apres avoir été combattues par des opinions contraires, par l'effet de leur développement logique, ou par toute autre voie. Il se peut que des circonstances extérieures obligent l'Eglise à promulguer formellement ces corollaires comme des dogmes. On ne saurait nier qu'il y ait eu progrès dans le développement des dogmes, sans qu'on puisse affirmer que l'Eglise, en sanctionnant ces dogmes, ait agrandi le fond de la révélation ou la substance de la foi. Ces vérités se trouvaient d'une façon indirecte et immédiate dans les sources de la révélation, et il suffisait d'un développement pour qu'elles fussent connues comme des conséquences de propositions plus générales et plus claires contenues dans l'écriture ou la tradition. Souvent quelques textes obscurs de l'Ecriture Sainte servent de point de départ à des vérités particulières qui, par suite d'interprétations réitérées, d'une pénétration plus approfondie des mystères de Dieu, se présentent de plus en plus nettement comme des conséquences et sont ensuite déclarées dogmatiques par l'Eglise. Quand ce sont en même temps des dogmes qui ont un rapport direct avec la vie morale ou avec le culte et qui en forment la base, le développement des dogmes est encore plus multiple et plus varié. Ainsi il est aisé de comprendre que tous les dogmes qui se rattachent à l'Eucharistie, au saint sacrifice de la messe ou à la Pénitence ont dû être connus et enseignés dans tous leurs détails et leurs conséquences dès le temps des Apôtres et avant le concile de Nicée, avec la même précision qu'aujourd'hui.

Les écrits des saints Pères prouvent en effet que les bases ou les points essentiels de ces doctrines étaient parfaitement connus et enseignés, tandis que les vérités dérivées, qui devaient résulter nécessairement du progrès logique des dogmes, n'étaient pas encore universellement propagées

et clairement connues. Qui ne comprend ici la nécessité d'une Eglise infaillible? Si, comme la voulu le Sauveur, la vérité chrétienne est un ferment de vie, un levain qui doit tout pénétrer, qui doit renouveler l'humanité, qui nous garantira qu'une surveillance suffisante empêchera la passion et la folie d'envahir le sanctuaire et d'en dérober les trésors pour les enfouir ou en trafiquer comme d'une monnaie vulgaire? Si des sentinelles ne se tiennent pas à la porte du sanctuaire pour empêcher qu'on ne porte une main sacrilége sur ces trésors, s'il n'y a point d'Eglise infaillible, qui puisse au milieu des développements que la vérité prendra dans la vie et dans le culte, signaler les écarts et maintenir toujours le mouvement dans sa bonne direction : c'en sera fait bientôt de l'intégrité de la doctrine céleste.

Le christianisme n'est pas seulement fait pour se développer du dedans au dehors comme un grain de semence et un germe vital, de devenir un organisme vivant, le corps de Jésus-Christ, et de prendre une organisation qui réponde à son but, il doit encore réunir dans son sein tous les peuples et toutes les nations de la terre. Dans cette marche à travers l'histoire, dans ce travail d'assimilation, il rencontre ou des éléments favorables qu'il cherche à informer et à faire valoir, ou des éléments réfractaires, des obstacles de toute nature qu'il lui faut vaincre et écarter. De ces frottements, de ces contacts, naissent des luttes prolongées et opiniâtres, où la vérité est tour à tour contredite et affirmée, en butte à de violentes attaques, mais aussi consolidée de toutes parts et définitivement victorieuse; elle sait se soutenir dans les situations qui lui sont faites, et elle porte des fleurs et des fruits nouveaux chez les nations nouvellement conquises.

Jetons un regard sur les origines du christianisme et sur la première fondation de l'Église parmi les peuples de l'ancien empire romain. Les Apôtres n'ont pas semé sur la terre les différentes communautés chrétiennes comme des branches détachées de leur tronc, mais comme les parties d'un vaste organisme, comme les membres du corps de Jésus-Christ. Conformément à la notion de l'Eglise, ces communautés ne devaient jamais s'isoler soit en ce qui concerne

la foi, soit pour ce qui regarde la conduite, mais vivre en société avec l'Eglise universelle et le chef visible de l'unité. La conscience dogmatique ne devait pas être formée une fois pour toutes ni s'isoler en elle-même, mais demeurer en relation vivante avec la maîtresse et l'éducatrice de l'humanité. Nous ne saurions donc supposer que le contenu de la révélation ait été dès le principe communiqué en entier, comme un tout achevé et définitif, à chacune des communautés chrétiennes; elles devaient recevoir d'abord le lait de la vérité divine, et plus tard seulement les aliments solides, se considérer toujours comme les membres d'une grande société religieuse qui les unissait dans son sein. Il est donc plus croyable que quelques doctrines partielles furent d'abord inconnues de telle ou telle communauté, tandis qu'on les conservait dans d'autres comme une tradition apostolique. Ce n'est que par un échange réciproque et par la fusion des traditions apostoliques, éparses dans les diverses communautés apostoliques au sein de l'Eglise une, que le corps enseignant put acquérir la certitude sur quelques points controversés, et ériger en dogmes les vérités enseignées. C'est ainsi qu'à la suite d'un développement historique, se forme peu à peu un canon complet des Ecritures du Nouveau Testament et qu'il fut érigé en dogme par l'autorité ecclésiastique; c'est par cette voie seulement qu'on pouvait se former un jugement certain sur l'emploi du pain fermenté ou non fermenté dans l'Eucharistie, et que l'Eglise enseignante se prononça pour la validité de l'une et de l'autre matière.

Si nous pénétrons plus avant dans l'histoire, nous trouverons cette doctrine confirmée par les faits de la manière la plus éclatante. Dès les temps apostoliques la vérité divine n'est pas à l'état de repos, elle n'est pas envisagée comme un tout achevé et définitif; c'est un germe vivant qui partout influe sur l'intelligence, sur la volonté et sur la vie de la chrétienté; elle est appliquée aux situations les plus diverses, elle donne lieu à des doutes et à des hésitations, et des developpements deviennent nécessaires. En ce qui est de l'obligation de la loi mosaïque, des rapports du judaïsme avec le christianisme, de la manière dont il fallait recevoir les païens, il est probable que le Seigneur lui-même n'avait

pas tracé une ligne de conduite qui permît de prévoir toutes les éventualités futures et qu'il n'avait pas pris des mesures en conséquence. Les Apôtres avaient reçu les principes essentiels : ils avaient à les développer avec l'assistance du Saint-Esprit et à les appliquer aux diverses situations. Qui oserait nier que les Apôtres, instruits par l'Esprit-Saint, n'aient été initiés à une connaissance plus profonde de la loi judaïque par le baptême de Corneille, par l'entrée d'une foule de païens dans le giron de l'Eglise, par la ruine du temple et la propagation de l'Eglise.

Sur la validité du baptême des hérétiques, il est probable que ni le Seigneur ni les Apôtres n'avaient donné de décision expresse, du reste, il ne s'agissait ici que d'appliquer à un cas particulier les principes généraux sur la validité des sacrements. Cependant il était facile de se tromper, suivant qu'on se plaçait au point de vue exclusif de tel ou tel principe, si l'Esprit Saint ne veillait sur son Eglise pour faire triompher la vérité. Mais il est indubitable qu'il y eut ici des développements dans la doctrine enseignée.

Ce furent ordinairement des vues hérétiques qui fournirent aux champions de la doctrine orthodoxe et au corps enseignant l'occasion de pénétrer plus avant dans le fond de la révélation, de faire des recherches plus exactes dans les sources de la foi, de formuler les doctrines avec plus de vigueur et de précision, afin que les fidèles s'accoutumassent à démêler l'erreur de la vérité, à mieux saisir cette dernière et ses rapports intimes avec tout l'ensemble de la foi chrétienne. Il devint nécessaire de donner au dogme une expression nouvelle, et les circonstances obligèrent de chercher, tout en conservant la substance de la foi, des formules qui n'étaient pas contenues dans l'Ecriture et la Tradition. Les aspects divers que revêtit la doctrine sous la direction de l'Esprit-Saint et avec le concours de l'Eglise enseignante, n'étaient qu'un développement de forme ; ils ont servi de règles immuables aux siècles subséquents, tout en laissant place aux agrandissements et aux perfectionnements que le corps enseignant serait forcé d'y introduire à l'apparition de nouvelles hérésies. En admettant ici un progrès dans la doctrine, dans la manière de la comprendre et de l'énoncer, nous ne faisons que nous conformer aux ensei-

gnements des Pères [1] et au langage formel de Pie IX, dans son Encyclique du 18 décembre 1854 : « L'Eglise, disait-il, est gardienne et protectrice des vérités de la foi dont elle est dépositaire, n'y fait aucun changement; elle n'en retranche et n'y ajoute rien. En traitant avec toute sollicitude, fidélité et sagesse ce qu'elle a reçu du passé, elle s'applique à démêler et à éclaircir les dogmes qui étaient enseignés autrefois et qui reposaient encore pour ainsi dire en germe dans la foi des Pères, afin que ces vérités primordiales de la doctrine céleste reçussent de la clarté, de la lumière et de la précision, tout en gardant leur plénitude, leur pureté et leur propriété, grandissant dans leur propre sphère, c'est-à-dire en conservant la même doctrine, le même sens et le même sentiment. »

L'histoire des dogmes devra donc, pour nous initier à ce progrès, tenir compte de l'histoire des hérésies. Elle n'en traite pas comme de parties essentielles au développement du dogme ecclésiastique, mais comme ayant fourni à l'Église l'occasion de mettre dans une plus vive lumière certains côtés de la vérité et de les fixer dans une forme plus exacte, afin de mettre l'erreur dans un plus grand jour.

§ 3

Méthode et division de l'histoire des dogmes

La méthode de l'histoire des dogmes dépend des objets que traite cette science et de la tâche qu'elle doit remplir.

[1] Aug., *De civ. Dei*, XVI, II : « Multa quippe ad fidem catholicam pertinen- » tia, dum hæreticorum callida inquietudine agitantur, ut adversus eos » defendi possint, et considerantur diligentius et intelliguntur clarius et » instantius prædicantur, et ab adversario mota quæstio discendi exstitit » occasio. » — Vinc. Ler., *Comm.*, XXVIII : « Sed forsitan dicit aliquis : nul- » lusne ergo in Ecclesia Christi profectus? Habeatur plane et maximus. Nam » quis ille est tam invidus hominibus, tam exosus Deo, qui illud prohibere » conetur? Sed ita tamen, ut vero profectus sit ille fidei, non permutatio. Si » quidem ad profectum pertinet ut semetipsa unaquæque res amplificetur, ad » permutationem vero ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igi- » tur oportet et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam » omnium, tam unius hominis quam totius ecclesiæ ætatum ac sæculorum » gradibus, intelligentia, scientia, sapientia, sed in suo duntaxat genere, in » eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia. » — Cap. XXX :

Elle peut, ou s'attacher d'avantage à l'ordre des matières et à la succession des temps, c'est-à-dire s'occuper des dogmes pris en eux-mêmes et séparément pendant une période déterminée, ou les suivre pendant tout le cours de l'histoire, ainsi que l'ont essayé Pétau et Klée dans son *Compendium* ; ou bien choisir pour fil conducteur la conscience dogmatique de l'Eglise, en suivant le cours des âges depuis l'origine jusqu'au temps présent. La première méthode nous fournit les preuves traditionnelles de chaque dogme particulier ; elle est plutôt monographique qu'elle ne nous offre des vues d'ensemble sur les phases diverses du progrès dogmatique. La seconde méthode manquerait de profondeur, si elle ne classait pas les dogmes et ne faisait pas disparaître ce qu'il y a d'individuel et de concret dans le développement des dogmes.

Nous unirons donc les deux méthodes dans l'histoire des dogmes comme dans l'histoire de l'Eglise. Nous partagerons notre matière en différentes périodes, mais dans ces périodes nous traiterons les dogmes séparément, ou plutôt par groupes, afin de montrer que la substance est toujours demeurée identique à elle-même, dans l'enseignement, dans la vie morale, dans la discipline et dans le culte, malgré les développements de la forme et les progrès qui se sont accomplis dans les intelligences et dans l'exposition de la doctrine.

Si donc nous devions traiter en entier le domaine de notre science, nous le partagerions en quatre périodes : la première s'étendrait jusqu'au premier concile de Nicée, la seconde jusqu'au septième concile du même nom, la troisième jusqu'au concile de Trente, la quatrième jusqu'à nos jours.

La première est la période des plus anciens témoins de la foi chrétienne, des Pères anténicéens, qui vengeaient le christianisme des attaques du paganisme et du judaïsme. C'est la période de l'apologétique. La seconde est la période

« Fas est enim, ut prisca illa cœlestis philosophiæ dogmata processu temporis excurentur, limentur, poliantur ; sed nefas est ut commutentur, nefas ut detruncentur, nefas ut mutilentur. Accipiant licet evidentiam, lucem, distinctionem, sed retineant necesse est plenitudinem, integritatem, proprietatem. »

des discussions dogmatiques au sein de l'Eglise, de la lutte pour la défense de la foi contre l'hérésie. La troisième est la période du moyen-âge, du développement dialectique du dogme, de la consolidation et du progrès interne de la foi. La quatrième période enfin paraît être une ère d'intelligence progressive de l'Eglise et de ses rapports avec l'état politique et social de l'humanité, de renouvellement de la vie proprement ecclésiastique : c'est alors que sont appliqués les décrets de Trente parmi les assauts violents et continus de l'hérésie et de l'incrédulité. Dans ces diverses périodes, nous allons développer, sous quatre chapitres, en nous aidant de l'histoire et des témoignages que nous rencontrerons chemin faisant, l'histoire des dogmes avec les phases qu'elle a traversées; et dans le premier chapitre nous traiterons des dogmes proprement théologiques, concernant la connaissance de Dieu ; dans le second, de la christologie, c'est-à-dire de la connaissance du Rédempteur et de son œuvre; dans la troisième de l'anthropologie, ou des doctrines qui regardent l'homme ; et dans la quatrième de celles qui concernent l'Eglise et les sacrements. Les dogmes du premier et du second groupe se sont principalement développés dans l'Eglise d'Orient, ceux des deux derniers groupes, dans l'Eglise occidentale, ce qui s'explique par les tendances plus spéculatives des Grecs et les tendances plus pratiques des Romains. Cette succession des développements a d'ailleurs rendu de grands services pour la confection d'une dogmatique complète, et c'est seulement quand les pierres angulaires de la dogmatique chrétienne, les doctrines relatives à Dieu et au Rédempteur eurent été scientifiquement élaborées et examinées sous leurs divers aspects, qu'on eut une base solide pour élever l'édifice des autres dogmes et de toute la théologie chrétienne.

Si nous voulons présenter dans l'histoire des dogmes une image fidèle du progrès historique des dogmes, tel qu'il a été réalisé par l'Église infaillible sur le solide fondement de la révélation divine consignée dans l'Écriture et dans la Tradition, sous la conduite spéciale du Saint-Esprit, nous ne pouvons pas, dans chaque groupe de dogmes, considérer à part un point de doctrine, mais seulement dans son rapport avec les autres dogmes

du même groupe. Cette division, cette méthode est-elle la meilleure ? On le verra quand nous en aurons fait l'application. Quoiqu'il en soit, si nous voulons tracer une image complète et fidèle du développement des dogmes il faut que notre exposé aille constamment de pair avec la doctrine de l'Écriture Sainte, non pas seulement parce que les livres sacrés nous offrent le plus ancien anneau dans la chaîne des témoins de ces vérités chrétiennes, qu'il faut les étudier comme écrits sous l'inspiration de l'Esprit-Saint et qu'ils sont purs de toute erreur, mais aussi pour qu'on ne croie point que les dogmes, pareils à des nébuleuses, sont devenus peu à peu des formes concrètes et doivent peut-être leur origine à un mélange de pensées bibliques et de vues philosophiques empruntées aux païens.

En réunissant plusieurs dogmes dans un groupe déterminé, pour montrer en détail la marche de l'histoire des dogmes, il n'est pas nécessaire d'adopter partout les divisions habituelles de la dogmatique, car la tâche et le point de vue de l'histoire des dogmes sont autres que ceux de la dogmatique. Nous n'entendons point que l'histoire des dogmes supplante la dogmatique, comme le prétendent souvent ceux qui ont déserté le giron de l'Église et qui substituent à leur science dogmatique les connaissances historiques sur la croyance des siècles passés. A nos yeux, la tâche principale de l'histoire des dogmes est de compléter la connaissance dogmatique et de nous initier à la marche progressive des dogmes. Pour cela notre science doit être basée sur les faits, elle n'emprunte pas ses données à la dogmatique ; elle les tire de la connexion intime des dogmes ou de la dialectique interne qui a présidé à leur développement.

§ 4

Rapport de l'histoire des dogmes avec les autres branches de la théologie

L'histoire des dogme est une partie de l'histoire ecclésiastique, la plus importante même et la plus inté-

ressante. L'Église, sans doute, par laquelle Jésus-Christ continue de vivre et d'agir au sein de l'humanité, l'Église, par son action multiple, par sa grandiose et féconde influence sur la vie de l'humanité, sur les origines d'une foule d'institutions diverses, l'Église présente de nombreux côtés historiques. Cependant sous un rapport, son enseignement occupe le premier rang, et c'est sur lui que s'appuient et reposent en elles les fonctions sacerdotales et pastorales. Avant nous déjà, et avec raison, on avait affirmé que dans l'ancienne histoire de l'Église, l'enseignement et les progrès de l'enseignement étaient visiblement au premier plan, et non sans quelque dessein de la Providence ; car les occidentaux, plus aptes aux choses pratiques, au développement de la constitution, de la discipline et de la législation, n'ont occupé la position la plus élevée et la plus influente sur le terrain de la vie ecclésiastique, que lorsque les Grecs eurent fouillé en tout sens la doctrine du christianisme. C'est en acquérant l'intelligence de ces grandes vérités surnaturelles, que l'homme doit commencer une vie nouvelle et surnaturelle, et cette vie n'est autre chose que le sacrifice de l'homme tout entier à la vérité divine. C'est par l'exercice de ses fonctiens de docteur que le Seigneur lui-même commença son œuvre de rédemption, et l'Église, son représentant sur la terre, n'a jamais suivi d'autre maxime.

Mais l'enseignement des choses de la foi, la possession complète de la vérité divine n'est pas seulement partout la première partie de l'œuvre de l'Église, c'en est aussi la plus intime, d'un côté, les organes de l'enseignement sont comme les avant-postes dans la lutte pour le royaume de Jésus-Christ et sa propagation ; mais il faut aussi, d'autre part, que la doctrine soit la base de tous les travaux de l'Église, de même que tous les travaux de l'humanité ne sont que la réalisation d'une pensée déterminée. L'Église est sans doute, une réalité palpable, une institution réelle, le représentant de Dieu sur la terre ; mais elle ne se borne pas à disputer sur des idées, comme ferait une école, elle dispense des grâces et se propose de régénérer l'humanité ; cependant les pensées, les idées de la foi doivent être la base de

toutes ses institutions et de tous ses travaux La mission sacerdotale de l'Église, la manière dont elle dispense des sacrements, est un *opus operatum* qui a ses effets dans le domaine de la grâce, quand même le prêtre n'aurait aucun sentiment de ce qu'il opère. Mais il est visible que si elle perdait les vérités gravées en elle, ou que, si les sacrements n'étaient plus soutenus par une doctrine, l'Église tout entière perdrait son point d'appui dans l'humanité, comme ses relations avec Dieu; les sacrements ne seraient plus que des cérémonies insignifiantes. De là vient que l'histoire des dogmes est l'élément le plus intime de l'histoire de l'Église et même de l'histoire de la civilisation en général, s'il est vrai que les idées chrétiennes sont le ferment de vie de toute civilisation véritable dans l'humanité.

L'histoire des dogmes a des liens étroits de parenté avec la dogmatique; elle est une de ces sciences auxiliaires, ou du moins elle complète et perfectionne nos connaissances dogmatiques, car elle nous initie aux luttes ardentes soutenues par la vérité divine, d'où sont sortis un à un les dogmes formels, ses conquêtes d'une valeur impérissable; elle nous fait assister au progrès successif des différents dogmes depuis les temps apostoliques, et nous en fait comprendre la portée et le sens complet. Elle nous montre le rapport intime qui existe entre les doctrines dont se compose le système de la foi chrétienne, où il faut chercher la logique et l'unité du système, comment l'hérésie ne s'est souvent écartée de la vérité que par la négation d'un seul article de foi, et est tombée dans les plus monstrueuses erreurs. Cependant il reste une différence entre la dogmatique et l'histoire des dogmes : Si la première a pour objet, outre sa tâche systématique de déduire les dogmes des sources de la foi, et de les justifier par la doctrine de l'Église, elle ne poursuit ce but que pour les dogmes particuliers ; elle ne s'inquiète pas comme l'histoire des dogmes, de marquer avec précision le progrès de la doctrine à suivre l'enseignement de l'Église, cette divine institutrice de l'humanité, dans ses travaux les plus importants, dans ses luttes et dans ses triomphes.

L'histoire des dogmes se distingue d'une histoire de la

dogmatique ; car le développement des dogmes avait commencé depuis des siècles, avant que des essais de dogmatique ou l'exposé systématique de tous les dogmes, eussent été tentés.

L'histoire des dogmes a pour principaux auxiliaires l'histoire des conciles, l'histoire des hérésies, la patristique et l'histoire de la philosophie.

§ 5

Sources de l'histoire des dogmes

Pour que l'histoire des dogmes nous initie aux développements que les vérités révélées ont reçus dans le cours des âges, elle doit avoir pour sciences auxiliaires :

1° Les sources de la révélation, c'est-à-dire les saintes Écritures et les Traditions orales des Apôtres, auxquelles elles doivent emprunter le fond ou le noyau des dogmes. Les traditions orales de l'Église sont attestées par tous les monuments écrits et autres documents de la foi que l'antiquité nous a légués; ces témoignages servent en même temps à nous faire apercevoir l'élément mobile et progressif des dogmes, dont l'exposition constitue l'autre tâche de l'histoire des dogmes.

2° Ainsi l'histoire des dogmes compte parmi ses sources, les professions de foi dogmatique, les actes des conciles, les liturgies les livres d'enseignement généralement reçus, les décisions solennelles des évêques de Rome, notamment les actes officiels, où le pouvoir enseignant parle en vertu de son autorité. Cette classe de sources nous fournit les matériaux nécessaires à la connaissance des dogmes formels, qui terminent souvent des luttes sérieuses pour la pureté de la foi et qui en consacrent les résultats permanents, définitifs. Cependant les sources que nous venons de citer ne suffisent pas à elles seules pour nous procurer la connaissance de ces luttes mêmes et de la doctrine complète de l'Église. Il y faut joindre :

3° Les ouvrages dogmatiques des docteurs et des Pères de l'Église, des auteurs ecclésiastiques, lorsqu'ils rendent

témoignage de la foi de l'Église. On ne doit pas même négliger leurs vues personnelles et leurs divergences d'opinions sur certains points; car elles ont souvent influé sur le développement de la doctrine au sein de l'Église, et elles servent ordinairement à mieux accentuer, à mettre dans une plus vive lumière la vérité qui leur est opposée ou dont elles s'écartent.

4° Il est bon aussi de consulter souvent les écrits des hérétiques et des philosophes, pour expliquer le sens des expressions employées par les auteurs ecclésiastiques, et d'écrire exactement les controverses dans lesquelles on a discuté sur le fond de la vérité chrétienne et d'où est sortie souvent une confession de la foi plus pure et plus parfaite.

PREMIÈRE PARTIE

Développement historique des dogmes sur Dieu. Perfectionnement de la doctrine sur la Trinité jusqu'au concile de Nicée

§ 6

Doctrine de l'Ecriture Sainte sur l'existence de Dieu. — Sa nature et ses propriétés.

Parmi les dogmes qui se rapportent à Dieu il en est beaucoup dont nous n'acquérons point nécessairement la connaissance avec l'unique secours de la révélation et de la foi ; notre raison y réussirait aussi, quoiqu'il lui faille pour cela de nombreux et pénibles efforts. Ils appartiennent à cette classe de dogmes que nous avons nommés « dogmes mixtes. » Comme ils ont Dieu pour objet, nous devons en toucher quelque chose dans ce paragraphe, et en esquisser les principaux traits. Ces dogmes, pour être mixtes, ne sauraient être considérés comme moins importants que les autres ; car la révélation surnaturelle suppose toujours la révélation naturelle; elle doit être édifiée sur les bases de celle-ci, afin d'élever à une manière d'être plus parfaite l'homme créé pour la vérité et la religion, de perfectionner ses connaissances et de le faire participer d'une manière spéciale à la vie divine ; elle est souvent obligée de s'occuper directement de ces vérités de la religion naturelle. Car la recherche personnelle en est si difficile et si pénible, surtout pour l'homme déchu, elle exige tant d'efforts et de travaux, quand on veut acquérir une connaissance sûre et complète de ces vérités que cette voie permettrait à peine à quelques individus isolés et

nullement aux masses d'atteindre le but désiré, Dieu est venu au secours de l'infirmité humaine par la révélation, et quand la lumière de la raison naturelle menaçait de s'éteindre dans les choses religieuses et morales, il se choisit un peuple destiné à transmettre ses communications au genre humain, afin de conserver ainsi et de perfectionner la connaissance de la vérité et de préparer le genre humain à recevoir la rédemption dans la plénitude des temps.

Cependant, il est dans le caractère des dogmes dont il s'agit, de ne pas fournir à l'histoire des dogmes une matière aussi abondante que les mystères proprement surnaturels du christianisme, notamment celui de la Trinité. Car les doctrines par lesquelles le christianisme se distingue des autres religions, les vérités chrétiennes qui ouvrent de nouveaux horizons sur la vie intérieure et sur les opérations extérieures de Dieu sont précisément celles qui ont essuyé les plus violentes attaques; et il a fallu pour les défendre, pour les faire valoir et les développer, que l'Église déployât toutes ses forces, bien qu'à leur tour les vérités de la religion naturelle aient pu être éclaircies et de plus en plus approfondies par les mystères du christianisme.

1° La connaissance d'un être suprême, à côté duquel l'homme se sent partout sous sa dépendance, d'un être qu'il se croit obligé de servir et d'honorer par des sacrifices et des pratiques religieuses, n'a sans aucun doute jamais cessé chez aucun peuple, malgré toutes les altérations et les obscurcissements qu'elle a du subir; car elle est le fondement de toute religion, si imparfaite et idolâtre qu'elle soit. Des philosophes païens ont eu, de l'existence d'un Dieu suprême, parfait, distinct du monde, une connaissance beaucoup plus claire et plus complète que celle qui était exprimée par la religion, et il est possible qu'elle se soit conservée chez plusieurs gens du peuple plus pure et plus nette que dans le culte. Dieu en effet s'est révélé dans la nature visible, comme dans l'intérieur de l'homme et dans l'histoire, d'une manière suffisamment reconnaissable pour qu'il fût possible à chacun de s'élever, à l'aide de ces vestiges, par la seule lumière de sa raison,

à la cause suprême et parfaite de l'univers. Aussi l'Écriture Sainte ne vise pas à provoquer en nous cette connaissance de Dieu, elle le suppose d'avance, car elle commence par ces mots : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre. » Les individus ou les peuples qui se faisaient de fausses idées de Dieu, ou qui prenaient les créatures pour des divinités, l'Écriture ne les excuse point. en disant, par exemple, qu'ils étaient privés de la révélation divine et ne pouvaient pas atteindre à la vraie connaissance de Dieu, elle leur impute à faute cet égarement, parce qu'ils n'avaient pu constater par les œuvres qu'il a produites dans la nature, que Dieu est l'être suprême et parfait, et le créateur de l'univers : « Tous les hommes qui n'ont point la connaissance de Dieu ne sont que vanité, ils n'ont pu comprendre par les biens visibles l'être souverain, et ils n'ont point reconnu le créateur par la considération de ses œuvres, mais ils se sont imaginé que le feu ou le vent, ou l'air le plus subtil, ou la multitude des étoiles, ou l'abîme des eaux, ou le soleil et la lune étaient les dieux qui gouvernaient le monde. Que s'ils les ont crus des dieux parce qu'ils étaient charmés de leur beauté, qu'ils conçoivent par là combien celui qui en est le dominateur, doit être plus beau encore, car c'est l'auteur de toute beauté qui a donné l'être à toutes ces choses, s'ils ont admiré le pouvoir et les effets de ces créatures, qu'ils comprennent de là combien est encore plus puissant celui qui les a créées; car la grandeur et la beauté de la créature peut faire connaître et rendre visible le créateur. Et néanmoins ces hommes-là sont un peu plus excusables que les autres ; car s'ils tombent dans l'erreur, on peut dire que c'est en cherchant Dieu et en s'efforçant de le trouver. Ils le cherchent parmi ses ouvrages et ils sont emportés par la beauté des choses qu'ils y voient. Cependant, ils ne sont pas excusables. Car s'ils ont pu avoir assez de lumière pour connaître l'ordre du monde, comment n'ont-ils pas découvert plus aisément le maître du monde [1]. »

Saint Paul également ne tient pas pour excusables

[1] Sag., XIII, 1-9.

ceux qui n'ont pas connu Dieu par la simple révélation naturelle : « Ce qui peut être connu de Dieu, dit-il, est connu d'eux (des païens); Dieu le leur a manifesté; car les choses invisibles de Dieu sont devenues visibles depuis la création du monde, par la connaissance que les créatures nous en donnent, même sa puissance éternelle et sa divinité, en sorte qu'ils sont inexcusables [1]. »

On voit également par ces passages que selon la doctrine de l'Écriture Sainte, ce n'est pas seulement l'existence de Dieu, mais quelque chose de ses propriétés, qui nous est manifesté par ses œuvres. Sans doute, il est dit souvent que Dieu ne peut être nommé, que nous ne pouvons pleinement exprimer sa nature par des paroles, qu'il est incompréhensible, qu'il dépasse de beaucoup notre intelligence et que nous ne pourrons jamais le comprendre parfaitement [2], qu'il habite une lumière inaccessible [3], que personne ne l'a vu, excepté le Fils [4]. Cependant nous connaissons quelque chose de lui par ses œuvres où il imprime ses vestiges. Notre connaissance demeure donc toujours obscure parce que nous ne voyons pas directement son être et ses propriétés, nous les concluons seulement de ses révélations, par les lois de causalité qui nous sont innées. Nous n'y voyons pas sa nature, mais quelques empreintes de ses propriétés qu'il y a librement gravées [5].

Ainsi tout ce qui est en notre pouvoir, c'est de transférer à Dieu, en ayant égard à sa nature absolue les perfections du monde fini, et de lui refuser tout défaut et toute imperfection.

2° Dieu se fait connaître dans le monde visible et matériel, puis dans le monde spirituel et invisible comme un être supérieur; car une sagesse unique brille dans l'ordre et la proportion du tout, et une seule volonté le gouverne. Cependant la connaissance de cette unité de Dieu avait échappé à la plupart des nations païennes et s'était transformée en un polythéisme où l'idée de l'unité de Dieu surnageait encore en ce sens que tous les dieux

[1] *Rom.*, I, 19, 20, et *Job*, XII, 7; *Eccli.*, XIV, 14-16. — [2] *Job.*, XI, 7; *Eccli.*, XLIII, 35. — [3] *I Tim.*, VI, 16. — [4] *Jean*, I, 18; *I Jean*, IV, 12. — [5] *I Cor.*, XIII, 12.

réunis dans un seul état, étaient soumis à une seule puissance suprême, à un seul destin. Quand le culte du seul vrai Dieu menaça de disparaître du genre humain, Dieu se choisit dans Abraham un peuple avec lequel il serait en communication surnaturelle, afin de maintenir au moins dans son sein le monothéisme. C'est à inculquer cette doctrine et à l'expliquer que consiste la partie essentielle de la révélation sous l'ancien Testament [1]. Elle eut au moins ce résultat qu'après la captivité de Babylone l'idolatrie disparut du milieu des Juifs sans y laisser de trace. La révélation du Nouveau Testament suppose la connaissance de l'unité de Dieu [2].

Si Dieu est la cause suprême et dernière de tout ce qui existe, et s'il doit être nécessairement conçu comme tel, il s'ensuit qu'il est simple et qu'il échappe à toute composition; car dans tout être composé, il y a un principe et une cause de sa composition, par conséquent une cause suprême et dernière. De même, si nous devons concevoir un être suprême qui résume en lui toutes les perfections, il faut encore pour la même raison, exclure de lui toute composition d'éléments hétérogènes : car une telle composition implique nécessairement une dépendance mutuelle entre les divers éléments, des imperfections, des froissements, la possibilité d'une séparation et d'une dissolution. Dieu n'est donc point un être corporel, composé de forme et de matière; il est immatériel et incorporel. L'Ancien Testament interdit aux Juifs de représenter Dieu comme un être corporel ou de faire de lui des images taillées [3]; le Nouveau Testament enseigne expressément qu'il est un être spirituel [4].

Comme être suprême et éminemment simple Dieu échappe aussi à toute autre composition, comme celles qui nous apparaissent comme des imperfections dans les esprits finis; car nous distinguons en eux, comme des propriétés accidentelles, l'être et l'essence, l'essence et la faculté et nous sommes forcés de les considérer comme distinctes en elles-mêmes. Dieu, en sa qualité d'être

[1] *Exod.*, xx, 2, 3; *Deut.*, iv, 39. — [2] *I Cor.*, viii, 4. — [3] *Deut.*, iv, 12; *Is.*, xl, 18. — [4] *Jean*, iv, 20-24.

absolu et souverainement parfait est complet en lui-même et ne se prête à aucun développement successif. Son être est son essence, son essence est sa faculté et sa propriété; il n'y a point en Dieu de distinction réelle, car il est la vérité et l'amour[1]; il ne les a pas seulement en soi comme des qualités distinctes de sa nature et de son être. Cependant les révélations divines nous enseignent à faire quelque distinction entre les propriétés divines, sans quoi nous ne pourrions absolument rien dire de lui.

3° Quand nous voulons décrire exactement un des êtres du monde fini, et élucider la connaissance que nous en avons, nous commençons par la nature de cet être ou du moins nous y revenons comme au terme de notre description. Nous la concevons sous la notion d'une chose, nous la caractérisons ordinairement dans notre définition, et nous nous en emparons par notre faculté de connaître, qui, abstrayant les conditions accidentelles et individuelles, arrive enfin à l'essence de la chose. Quant à la connaissance de la nature divine, nous ne l'acquérons point par cette voie; cependant nous pouvons dans une certaine mesure, pénétrer les différences caractéristiques existant entre Dieu et les autres êtres, en déduire, ou du moins considérer à leur lumière toutes les autres propriétés. Si nous suivons en cela nos connaissances naturelles, nous verrons que nous ne pouvons trouver Dieu que par les lois de causalité; au moyen de ses œuvres, nous arrivons à lui comme à la cause dernière et suprême laquelle par cela même, ne peut provenir d'une autre cause, mais doit avoir en soi la raison de son être. L'essence de Dieu est donc l'être par soi, l'être absolu; c'est ainsi que lui-même l'a désigné dans la révélation, lorsque Moyse lui ayant demandé comment il devait le nommer devant les Israélites, il répondit : « Je suis celui qui suis. Vous direz donc aux fils d'Israël : Celui qui est, m'a *envoyé* [2]. » Dieu s'attribue l'être dans un sens éminent.

Tous les êtres autres que Dieu attestent leur caractère fini, le contraire de l'absolu, en ceci surtout qu'ils sont assujettis au temps et à l'espace ou qu'ils ont une existence

[1] *I Jean*, IV, 8. — [2] *Exod.*, III, 14.

temporaire et liée à l'espace. Tous ce que nous voyons dans le monde a commencé d'exister; il n'a donc pas l'être par soi-même, mais par un autre. Tout se développe progressivement, tout passe de la puissance à l'acte, de la substance au phénomène, et, après avoir atteint un certain développement temporaire, se résout en ses éléments primitifs. Quant à cet être suprême que nous nommons Dieu, il doit, puisqu'il est la cause de lui-même, être élevé au-dessus du temps, dans sa vie et ses opérations, il le domine et le pénètre, sans être dominé par lui ni renfermé en lui. C'est en ce sens que l'Ecriture Sainte lui attribue l'immutabilité [1] et l'éternité [2] et enseigne qu'il n'a pas commencé et ne s'est pas développé dans le temps, mais qu'il a créé les choses temporelles et avec elles le temps.

De même tout ce qui est hors de Dieu, n'a qu'une existence soumise à l'espace : car les différents êtres existent l'un à côté de l'autre, et ils dépendent dans leur existence ou du moins dans le déploiement de leur vie, des influences réciproques des choses qui existent les unes à côté des autres, Dieu, qui renferme en soi la cause de son être, de son existence et de sa vie, doit être élevé au-dessus de l'espace aussi bien qu'au-dessus du temps, il doit évidemment pénétrer l'espace dans toutes ses parties par son être tout entier et pénétrer chaque partie non moins que le tout, ce qui veut dire qu'il doit être partout présent [3]; mais il ne doit pas être renfermé dans l'espace : car il est incommensurable [4]; et il doit avoir la propriété de pouvoir être présent à tous les espaces possibles aussi bien qu'à l'espace réel, s'il s'il lui plaisait de créer encore une multitude de choses finies.

5° Non moins sublimes sont les enseignements que la révélation nous fournit sur les opérations divines immanentes et sur les propriétés divines qui s'y révèlent. De l'idée de la perfection suprême de Dieu, non moins que de ses œuvres au sein de la nature et dans le monde des esprits, nous devons conclure que Dieu est un être spirituel, qu'il

[1] *Ps.* CI, 26-28; *Malach.*, III, 6; *Jacq.*, I, 17. — [2] *Ps.* LXXXIX, 2-4; *Rom.*, XVI, 26; *I Tim.*, I, 17; *II Pierre*, III, 8. — [3] *Ps.* CXXXVIII, 7-10; *II Paral.*, VI, 18; *Act.*, XVII, 22-28. — [4] *Job*, XI, 8; *I Rois*, VIII, 27.

possède en lui-même une vie absolue et qu'il l'exerce par la connaissance et la volonté.

La connaissance de Dieu est absolue comme son être; elle n'est ni communiquée ni acquise par l'influence des choses extradivines ; elle n'admet pas de progrès, elle ne se trompe jamais et ne peut se perfectionner. Par cette connaissance parfaite, Dieu embrasse tout ; par cette science universelle, il voit d'abord son être propre, comme un être inscrutable et inaccessible car « l'esprit scrute toutes choses, mêmes les profondeurs de Dieu : quel homme en effet connaît ce qui est dans l'homme, sinon l'esprit de l'homme, qui réside en lui-même? De même personne ne connaît ce qui est de Dieu, excepté l'esprit de Dieu [1]. » Dans cette lumière par laquelle Dieu pénètre les profondeurs les plus cachées de son être propre, il pénètre en outre tout ce qui a reçu de lui l'être et la vie, comme aussi tout ce qu'il pourrait produire par sa toute-puissance. Il connaît tout ce qui est réel et tout ce qui est possible ; le réel dans son passé, son présent et son avenir, le possible, qu'il ne le soit que par lui-même ou par les forces qu'il a créées : « Nulle pensée ne lui est cachée [2], car il est le Seigneur qui sonde les cœurs et les reins [3]. » « Nulle créature n'échappe a ses regards. Tout est à nu et à découvert devant les yeux de celui à qui nous devons rendre compte [4]. » L'Ecriture Sainte relève surtout comme une perfection spéciale de la science divine, la connaissance qu'il a de toute éternité des libres actions futures des êtres spirituels, si impénétrables qu'elles soient à la connaissance humaine, avant de se réaliser [5]. Il connaît également les libres actions qui ne sont que des futurs conditionnels, ces actions que les créatures spirituelles accompliraient librement dans des conditions et des états de vie différents, et il les connaît avec la même infaillibilité qu'il pénètre les choses futures qui arriveront réellement [6].

6° — Dans les systèmes des religions paiennes, la connaissance des propriétés morales de Dieu ou de sa volonté,

[1] I *Cor.*, II, 10-11. — [2] *Job*, XLII, 2. — [3] *Jérem.*, XVII, 10. — [4] *Hébr.*, IV, 13; cf. *Ps.* CXXXVIII. — [5] *Daniel*, XIII, 42; *Ps.* CXXXVIII, 3, 4; *Rom.*, VIII, 29. — [6] *I Rois*, XXIII, 7-14; *III Rois*, XI, 2; *Sag.*, IV, 21; *Matth.*, XI, 21.

avait complètement disparu, et il ne faut pas nous en étonner quand nous voyons que le genre humain avait entièrement perdu le sens de la moralité et que la religion était transformée tout entière en sacrifices et en cérémonies dont l'immoralité et la débauche formaient souvent des parties essentielles. Ce fut seulement après Socrate que la philosophie s'efforça de répandre des idées plus pures sur Dieu et sur la moralité humaine, de chercher et de découvrir, dans la conscience, les révélations de la sainteté divine. Dans l'Ecriture Sainte, au contraire, Dieu apparaît beaucoup plus clairement, non seulement dans la doctrine, mais aussi dans les faits appartenant à la révélation, comme un Dieu saint, qui veut être honoré par une religion basée sur la moralité; et, d'autre part, exige la moralité elle-même et comme un culte basé sur la religion. Dieu est appelé le saint, non pas seulement dans le sens que nous attachons à ce mot en parlant des créatures que nous concevons exemptes de toute tache morale, il est saint en un sens éminent, car il s'embrasse lui-même comme l'être suprême et parfait, avec un amour correspondant à la bonté ; il repousse et déteste tout ce qui est mal comme une contradiction à sa volonté parfaite, qui ne tend qu'au bien [1]. De même les faits de la révélation consignée dans l'Ecriture Sainte nous fournissent une base plus concrète pour asseoir nos idées sur la sainteté de Dieu : par exemple l'établissement d'une loi morale pour Adam dans le paradis terrestre, la révélation de Dieu après la chute du premier homme, la punition qui suivit le fratricide de Caïn, celle du genre humain tout entier par le déluge, la promulgation solennelle de la loi sur le Sinaï, mais surtout la révélation par Jésus-Christ, dont la vie, la passion et la mort, reflètent, comme un miroir et sous les dehors de l'homme, la sainteté de Dieu.

Or, si Dieu, en sa qualité de saint, fournit dans toutes ses révélations sa propre gloire, comme fin dernière et suprême s'il veut être connu et désiré des créatures comme le bien souverain, il s'ensuit qu'il est en même temps l'amour et la bonté, car ce but suprême, il veut l'atteindre en rendant

[1] *Lévit.*, XI, 44, 19; II; *Ps.* V, 5-7; *Is.*, XII, 6; *Luc*, I, 49; *Jean*, XVII, 17; *I Pierre*, I, 13-16.

toutes les créatures heureuses : de là vient qu'il se propose partout le bien et la félicité de ses créatures raisonnables, à moins qu'elles ne s'endurcissent elles-mêmes dans le mal et ne repoussent les marques de sa bonté. L'Ecriture nous rappelle les biens, les nombreux avantages naturels dont Dieu comble ses créatures alors même qu'elles s'éloignent de lui par le péché ; car il est un Père infiniment bon, qui fait luire son soleil sur les bons et sur les méchants, qui fait pleuvoir sur les justes et sur les insjustes [1], qui ouvre sa main bienfaisante et remplit de bénédictions tout être vivant [2]. Sa bonté divine éclate beaucoup plus visiblement encore dans l'ordre surnaturel de la grâce, dans les moyens que Dieu a choisis sous la nouvelle alliance, pour le salut des hommes dans l'incarnation du fils de Dieu, dans sa Passion et dans sa mort, dans l'institution de l'Eucharistie, dans la mission du Saint-Esprit. Ou plutôt le christianisme tout entier n'est autre chose que la manifestation de l'amour de Dieu envers les hommes. « Dieu a tant aimé les hommes qu'il a livré pour eux son Fils unique, afin que tous ceux qui croient en lui ne soient point perdus, mais qu'ils aient la vie éternelle [3]. » Dans le christianisme, l'amour que Dieu a pour son fils de toute éternité, l'amour immanent de Dieu pour soi-même, a passé en quelque sorte dans les enfants des hommes, parce qu'ils sont devenus les frères du Fils de Dieu fait homme. Nous sommes vraiment entrés avec Dieu dans des relations filiales, et Jésus-Christ nous a appris à donner à Dieu le nom de Père, et à l'invoquer tous les jours sous ce titre [4].

A la lumière de ces doctrines concernant l'amour de Dieu et sa bonté paternelle, la divine Providence nous apparaît dans une si haute clarté que le paganisme ne pouvait la pressentir, et les motifs de notre espérance, les raisons de lui rendre amour pour amour sont si pressantes, si irrésistibles que le chrétien aperçoit partout la main de Dieu, même dans les tribulations et les souffrances, car tout contribue au bien de ceux qui aiment Dieu [5].

[1] *Matth.*, v, xlv. — [2] *Ps.* cxliv, 9 et suiv.; *Jacq.*, i, 17. — [3] *Jean*, iii, 16; cf. *Rom.*, v, 8; *I Jean*, iv, 10. — [4] *Matth.*, vi, 9; *Rom.*, viii, 10. — [5] *Rom.*, viii, 28; *Col.*, i, 24.

La bonté divine éclate d'une façon particulière à l'égard des pécheurs, sous le beau nom de miséricorde ; Dieu ne veut pas la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive ; il est prêt à en prendre compassion et à lui accorder le pardon de ses péchés, pourvu que l'homme ne résiste pas à la grâce [1]. Quelquefois, dans ses manifestations envers le pécheur, l'amour prend le caractère de la longanimité, quand Dieu retient sa main vengeresse, et ne veut point abréger le temps de la grâce, afin que le pécheur se convertisse enfin et revienne à de meilleurs sentiments [2].

L'Ecriture Sainte célèbre la sagesse de Dieu qui vise toujours aux fins les plus élevées de la sainteté et de l'amour, et y emploie les moyens les plus opportuns et les plus efficaces, d'abord dans la création, la conservation et le gouvernement du monde matériel, de l'ordre naturel, ensuite et surtout dans l'ordre surnaturel de la grâce. La considération de la beauté et de l'harmonie qui règnent dans le monde visible arrachait au psalmiste [3] ce cantique de louanges : « Les cieux racontent la gloire de Dieu et le firmament publie l'ouvrage de ses mains ; » et saint Paul, en réfléchissant sur l'ordre mystérieux, sur l'harmonie qui règne dans le royaume de la grâce, s'écriait : « O profondeur de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu [4]. »

La sainteté de Dieu en tant que justice se révèle d'une façon toute particulière, et l'Ecriture Sainte la célèbre d'une part, en ce que Dieu ne publie que des lois justes et raisonnables, et, d'autre part, en ce que, dans la dispensation de ses biens comme de ses châtiments, il ne fait point acception des personnes. Mais, tout en sauvegardant sa propre liberté, il n'a égard qu'à la dignité ou à l'indignité de ses créatures [5]. Ainsi, contre le pécheur, la sainteté revêt le caractère de justice vindicative. Comme le péché n'est qu'un être accidentel, et non nécessaire, au sein du monde fini, la manifestation extérieure de la justice n'a pas lieu dans toute espèce de circonstance ; toutefois elle est néces-

[1] *Sag.*, XI, 27 ; *II Cor.*, I, 3. — [2] *Rom.*, II, 4 ; *II Pierre*, III, 15. — [3] *Ps.* CXVIII. Cf. *Job*, XV, 8. — [4] *Rom.*, XI, 33, Cf. *Coloss.*, II. 3. — [5] *Deut.*, X, 7 ; *Job*, XXXIV, 17 et suiv. ; *Sag.*, VI, 9 ; *Matth.*, XXV, 14-24 ; *Act.*, 8, 34 ; *Rom.*, II, 11 ; *I Pierre*, I, 17.

saire en Dieu comme attribut. parce qu'elle résulte de sa nature et de sa sainteté. Si la volonté de Dieu, à raison de sa sainteté, tend nécessairement à sa propre gloire comme à sa fin dernière et suprême, il ne peut rester indifférent en face de l'abus de la liberté de ses créatures sur le terrain moral. Il leur a sans doute donné la liberté comme un privilège particulier et il leur a imposé pour tâche de concourir librement à la réalisation de ses fins ; mais si elles refusent de se plier ainsi à ses divines intentions et veulent trouver le bonheur en se séparant de lui, Dieu ne peut pas pour cela renoncer à ses plans : car il renierait sa propre nature, sa majesté et sa sainteté. Au contraire, quand la créature ne veut pas se conformer librement à sa volonté, Dieu doit l'y contraindre, par la rigueur, au moins quand il s'agit de réaliser la fin suprême, de manifester et de glorifier la souveraineté de Dieu, sa sainteté et sa justice. En face du pécheur qui repousse les avances de son amour et de sa miséricorde, Dieu doit faire prévaloir sa justice, c'est la doctrine de l'Ecriture Sainte [1] ; nous le savons par les révélations effectives du Seigneur et par les vengeances qu'il exerce sur les individus comme sur les nations tout entières, et en particulier sur les Israélites. S'il nous semble qu'un péché demeure ici-bas impuni, Dieu saura bien, au jour du jugement faire éclater sa justice vengeresse et précipiter dans le feu éternel l'homme chargé de péchés graves [2].

7° — La toute-puissance de Dieu apparaît également dans l'Ecriture Sainte, comme son être même, absolue et illimitée : c'est une puissance à laquelle rien n'est impossible [3] ; elle peut tout ce qui est possible de quelque façon. Mais l'Ecriture n'enseigne point qu'il puisse ce qui est impossible en soi. La puissance de Dieu n'est limitée que par sa divine nature, qui ne peut ni être, ni devenir la cause de ce qui ne peut être.

Pour le reste, la puissance de Dieu n'est limitée par rien, elle n'est restreinte par aucune imperfection. Là où elle se manifeste de la manière la plus haute et la plus

[1] *Exod.*, xx, 5; *Deut.*, iv, 24; xxxii, 35; *Rom.*, xii, 19; *Hébr.*, xii, 29. — [2] *Matth.*, xxv, 31. — [3] *Gen.*, xvii, 1; *Luc*, i, 37; *Marc*, x, 27; xiv, 36.

parfaite, c'est dans sa vie intérieure, dans la génération du Fils et la procession du Saint-Esprit : sur ce point, la révélation surnaturelle peut seule nous fournir des enseignements. Cette génération, toutefois nous la connaissons aussi par les œuvres de la création visible, non pas sans doute d'une manière parfaite, car la création étant quelque chose de fini, ne peut exister que parce que Dieu applique et restreint, avec connaissance et liberté, à tel objet précis, sa toute-puissance qui a l'infini pour objet.

Le paganisme était tellement étranger à ces vues sur la toute-puissance divine, qu'il ne lui attribuait pas même la création du monde terrestre ; il admettait une matière éternelle dont Dieu s'était servi pour former le monde ; quelquefois même, il faisait du monde une partie constitutive de la vie immanente de Dieu ; il l'attribuait, non pas à une libre manifestation de la volonté et de la toute-puissance de Dieu, mais à une émanation de sa nature.

Seule l'Ecriture Sainte nous donne une notion pure et parfaite de la création du monde par Dieu, bien que cette notion ne soit pas complètement accessible à l'intelligence de l'homme. Elle seule nous a donné des vues exactes sur les rapports de Dieu avec le monde, et fait connaître dans toute leur perfection les choses d'une véritable religion naturelle. Dieu, d'après l'Ecriture Sainte, possédant toutes les perfections, est souverainement heureux, et il renferme en lui la plénitude de toute félicité, sans avoir besoin d'aucun autre être, et cette félicité, il la possédait avant que le monde fût [1]. Ce n'est point par une nécessité interne de se perfectionner lui-même ou d'accroître sa propre félicité qu'il s'est résolu à créer des êtres hors de lui ; il l'a fait librement [2], afin de faire rayonner dans un monde fini sa gloire et sa majesté, et de rendre les créatures raisonnables participantes de sa félicité. Il les a créées sans y employer aucune matière existante hors de lui ; il les a appelées du néant à l'existence, soit pour la forme soit pour la matière [3]. Dieu n'a pas voulu davantage créer le monde terrestre par

[1] *I Macch.*, XIV, 35 ; *I Tim.*, VI, 15, 16. — [2] *Ps.* CXLVIII, 5 ; *Apoc.*, IV, 11. — [3] *Gen.*, I ; *II Macch.*, VII, 28.

l'entremise de créatures plus hautes et plus parfaites qu'il aurait auparavant appelées à l'existence ; il ne l'a pas créé à l'essai, comme ferait un ouvrier ou un apprenti ; il s'y est révélé lui-même, il a voulu entrer dans les rapports les plus intimes avec chacune des créatures, il les a créées lui-même [1].

Nous n'entrerons pas ici dans de plus amples détails sur ces importantes doctrines de l'Ecriture Sainte, sur leurs rapports divers et multiples avec d'autres points de la foi, avec les dogmes du péché, de la rédemption, de la vocation morale de l'homme. Nous les retrouverons dans les développements ultérieurs et nous aurons à les traiter sous différents points de vue.

§ 7

Doctrine de l'Écriture sur la sainte Trinité

Ce qui sépare principalement le christianisme du paganisme et du Judaisme, c'est la doctrine de la sainte Trinité, de la divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit dans la même nature divine. Elle fait partie des mystères de la foi dans le sens propre du mot, ou des vérités que nous ne pouvons connaître que par la révélation surnaturelle ; car Dieu, dans la révélation naturelle, nous apparaît partout dans l'unité de nature, de connaissance et de volonté ; le côté de Dieu qui est tourné vers le monde, ne nous permet point de rien présumer avec certitude concernant sa vie intime [2]. Nous ne trouvons, il est vrai, que dans le Nouveau Testament la manifestation complète de ce mystère ; mais puisque l'Ancien Testament est l'ombre du nouveau, et qu'il contient dans ses types et ses pressentiments les germes de la révélation chrétienne, nous pouvons conjecturer a priori qu'on trouve dans les révélations antérieures au christianisme quelques vestiges au moins du dogme de la Trinité chrétienne, qui est le centre de la révélation du Nouveau Testament. Les apologistes du IIe siècle et les Pères du quatrième

[1] *Ps.* VIII, 4; CI, 26; *Coloss.*, I, 16; *Hébr.*, III, 4. — [2] *Matth.*, XI, 27; *Jean*, VI, 46.

ne sont donc point coupables d'interprétation arbitraire de la Sainte Ecriture quand ils invoquent aussi des passages de l'Ancien Testament en faveur de ce dogme, bien qu'il leur fût beaucoup plus facile et plus sûr d'expliquer ces figures voilées de l'Ancien Testament qu'aux Juifs avant la venue de Jésus-Christ; car les Juifs n'étaient pas aidés dans l'explication des prophéties, des figures et des types, par leur réalisation.

En Jésus-Christ seul nous trouvons la clef qui nous ouvre les points de toute l'histoire comme de toutes les révélations de l'Ancien Testament; en lui s'est levée l'étoile et le jour qui a tout éclairé [1].

De plus, au point de vue de l'Ancien Testament, dont la révélation s'est développée progressivement et a servi d'initiation à l'humanité; nous comprenons pourquoi ce mystère ne nous a été d'abord manifesté qu'en traits obscurs; le peuple juif, exposé aux influences du paganisme aurait risqué, de perdre le monothéisme et d'interpréter l'idée de Dieu dans un sens polythéiste, si on lui eût présenté dès l'origine le dogme des trois personnes divines. Il nous paraît tout à fait convenable et opportun que Dieu ne l'ait révélé dans toute sa plénitude et sa sa clarté que lorsque l'incarnation fut accomplie; c'est uniquement par son union avec elle que les hommes pouvaient l'apprécier et s'en rendre compte dans une certaine mesure.

1. Nous trouvons d'abord, dans tous les passages de l'ancien Testament où il est parlé en termes indécis d'une pluralité en Dieu, des indices de ce dogme; mais ils se bornent tout au plus à ne pas exclure la puralité des personnes divines. Il faut surtout remarquer la forme du pluriel, qu'on rencontre fréquemment, dans les noms de Dieu Elohim, Adonaï, Schaddaï; cependant les paroles suivantes, sorties de la bouche de Dieu, sont encore plus explicites : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance [2], » ou celles-ci; « Adam est devenu comme l'un de nous [3]; ou encore : « Venez, descendons et confondons leur langage [4] » L'idée pourrait venir peut-être, en lisant ces paroles; que Dieu s'adressait aux anges, et c'est ainsi en effet que les ont

[1] *II Pierre*, I, 19. — [2] *Gen.*, I, 26. — [3] *Gen.*, III, 22. — [4] *Gen.*, XI, 7.

entendues quelques Pères ; mais cette explication ne convient pas aux autres passages ; car, si les anges ont pu être les serviteurs et les messagers de Dieu pour la décoration du monde, ils n'étaient pas encore là lors de la première création de la matière ; et ils est impossible de les concevoir à côté de Dieu, comme s'il avait voulu les convier à délibérer et à agir avec lui, et comme s'il avait créé les hommes à son image et à l'image des anges. Ajoutez que l'Ecriture Sainte, dans le même livre [1], et ailleurs [2], déclare expressément que Dieu a créé l'homme à son image et à sa ressemblance. Il faut donc, d'après les saintes Ecritures de l'Ancien Testament admettre une pluralité en Dieu, et, nous pouvons en trouver des indices dans d'autres passages plus obscurs, comme dans celui-ci : « Jéhova fit tomber du haut du ciel sur Sodome et Gomorrhe une pluie de feu et de souffre envoyée par Jéhova [3]. »

2° Les saints Pères trouvent encore des vestiges de la sainte Trinité dans les théophanies de l'ancien Testament, où un Dieu caché tantôt ne se distingue que nominalement d'un Dieu qui se révèle, tantôt si complètement que nous pouvons presque en conclure deux personnes dans la Trinité. Les Pères voyaient dans ces théophanies des anticipations, des figures voilées de l'Incarnation du Fils de Dieu, où le Verbe est devenu homme et s'est fait connaître comme une personne divine distincte du Père, quoique, dans l'essence, identique à lui. Ils en concluaient que le Verbe avait déjà fait pressentir et parfois anticipé dans l'ancien Testament cette habitation parmi les hommes. Si l'ancien Testament est l'ombre du nouveau, il n'est certainement rien qui mérite autant d'y être préfiguré que l'apparition de Dieu dans notre chair. Car c'était l'attente de cette révélation qui devait former l'âme des enfants d'Israël. Le Dieu qui dans la plénitude des temps allait prendre la race de David et choisir parmi le peuple d'Israël les prémices et les colonnes de son royaume ; le Dieu qui allait conclure une alliance nouvelle avec l'humanité et la sceller de son sang, doit avoir été aussi le Dieu de la révélation sous l'ancienne

[1] *Gen.*, III, 27. — [2] *Gen.*, V, 1, 9, 6; *Sag.*, II, 23; *Eccl.*, XVII, 1. — [3] *Gen.*, XIX, 24; *Is.*, VI, 9.

alliance et avoir préparé son peuple à la recevoir dans la plénitude des temps.

Cette manière de voir semble pleinement justifiée par l'histoire. Cependant si nous interrogeons en détail les différents passages de l'Ecriture, tout ce que nous pouvons d'abord conclure, c'est que Dieu est apparu plusieurs fois aux patriarches, sous le nom de Maléach Jéhova, sous une forme angélique ou humaine, qui paraît avoir été à peu près toujours la même et qui permettait de le reconnaître. Ce Maléach Jéhova est appelé simplement Jéhova ou Dieu, et il est identifié avec lui; car après qu'il eut apporté à Hagar, près de la fontaine, la promesse relative à son fils Ismaël, il est dit [1] : « Et elle nomma le nom de Jéhova qui lui avait parlé : Tu es le Dieu de la vision [2]; car disait-elle, j'ai vu par derrière celui qui m'a vu. » Maléach Jéhova apparut également en songe [3] à Jacob, qui lui ayant demandé son nom, reçut cette réponse [4] : « Je suis le Dieu de Béthel, où vous avez oint la pierre, » le Dieu par conséquent qui lui avait fait auparavant la promesse, ainsi qu'à Abraham et à Isaac. Jacob nomma de nouveau le lieu où il avait lutté avec l'homme qui lui était apparu : Phanuel, la face de Dieu, et il dit [5] : « J'ai vu Dieu face à face et mon âme a été sauvée. » Ailleurs cependant, Maléach Jéhova est de nouveau distingué de Jéhova, car bien que Hagar elle-même l'appelle Jéhova, il lui dit [6] : « Voyez, vous avez conçu, et vous enfanterez un fils, que vous nommerez Ismaël, parce que Jéhova a exaucé votre misère. » La même différence se voit quand Jéhova déclare à Moïse qu'il ne peut être vu d un homme [7] : « Vous ne pouvez pas voir ma face, car nul homme ne me voit qui soit vivant. » Et il dit de rechef : Il y a un lieu près de moi, et vous vous tiendrez sur la pierre, et quand ma gloire passera, je vous placerai dans l'ouverture de la pierre, et je vous protégerai de ma droite jusqu'à ce que je sois passé, j'ôterai ensuite ma main, et vous me verrez par derrière ; mais ma face, vous ne pourrez pas la voir. »

[1] *Gen.*, XVI, 13. — [2] *Loc. cit.* Attha el raî. — [3] *Gen.*, XXXI, 11. — [4] Vers. XIII. — [5] *Gen.*, XXXII, 30; cf. XXII, 1-11. — [6] *Gen.*, XVI, 11. — [7] *Exod.*, XXXII, 20 et suiv.

Sur le rapport intime de Maléach Jéhova avec Jéhova, l'ancien Testament ne donne pas d'explication précise, et le nom même du premier n'indique rien de semblable. Quoi qu'il en soit, les Pères anténicеens allaient trop loin lorsque, des passages cités, ils inféraient rigoureusement une distinction interne, et même quelquefois une subordination essentielle du Dieu de la révélation au Dieu invisible et caché.

Assurément, si Dieu veut se révéler à l'homme, il doit se restreindre d'une certaine façon, voiler sa majesté et sa gloire ; de là vient qu'en qualité de Maléach Jéhova il prenait la figure d'un ange ou d'un homme ; mais il n'est pas dit qu'il existe un Dieu suprême qui ne se révèle point, qui ne puisse se prêter à une pareille manifestation. Dans ces passages, la différence personnelle entre le sujet de ces théophanies et un Dieu qui ne se révèle point, est obscure et cachée, à tel point que les Juifs n'étaient pas nécessairement obligés de la faire, et pouvaient s'en tenir à l'identité d'essence entre l'un et l'autre.

3° Cette différence est plus marquée dans les prophéties messianiques. La première annonce d'un grand libérateur qui sauverait l'homme du péché et de la misère se rattachait directemement à la chute d'Adam au paradis terrestre, alors que Dieu promit à nos premiers ancêtres que de la semence de la femme sortirait quelqu'un qui se présenterait comme un membre de notre race, détruirait l'empire du démon et écraserait la tête du serpent. Cette promesse est réitérée de temps en temps aux patriarches Noé, Abraham, Isaac, Jacob, afin que la voie de la justification et de la rémission du péché, demeure toujours ouverte par la foi au futur Messie. Cependant, la figure de celui qui est l'attente des peuples se dessine en traits de plus en plus vifs ; déjà il est annoncé non-seulement comme un grand descendant d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, mais comme un prince de la paix[1], un grand prophète ; dans les psaumes et dans les prophéties il se présente comme un illustre descendant de David dont la domination durera éternellement et dont le royaume s'étendra jusqu'aux extrémités de la terre ; il sera

[1] *Gen.*, XLIX, 10.

de nature divine, Dieu ; il propagera sur la terre, la connaissance du vrai Dieu, favorisera l'observation de la loi, établira un culte et un sacrifice entièrement purs. De plus, l'apparition de Dieu sur la terre n'est pas attribuée seulement à l'être divin ; c'est Dieu lui-même qui apparait en ce que du moins comme personne, il ne se confond pas entièrement avec Dieu le Père. Car s'il est appelé Dieu, il est cependant distingué du Dieu qui l'a oint [1] ; il est le Seigneur à qui le Seigneur adresse ces paroles : « Asseyez-vons à ma droite, jusqu'à ce que je réduise vos ennemis à vous servir de marche-pied [2] ; il est le Fils que Dieu a engendré de toute éternité [3]. Dans les prophéties, il est annoncé comme celui qui est né de la Vierge et s'appellera Emmanuel [4]. Il est appelé [5], le Seigneur et le juste, le grand descendant de David, qui exerce la justice sur la terre [6].

Il est vrai que les Juifs grossiers et charnels entendaient seulement, dans ces divers passages, un roi puissant, ou dominateur terrestre ; mais ceux qui avaient le regard plus pénétrant, qui attendaient du Messie, la délivrance du péché, la justification et la sainteté de l'âme aux yeux de Dieu, la fondation d'un véritable royaume spirituel, y trouvaient assez d'indices pour espérer dans le Messie l'apparition de Dieu sur la terre, qu'il ne faut pas toutefois confondre avec l'être divin.

4° L'image du Messie et du Sauveur de l'humanité fut pleinement dévoilée par son apparition effective sur la terre, et ainsi fut soulevé le voile qui cachait la vie intime de Dieu. Ce fut seulement après que le monothéisme eut jeté de profondes racines, que l'une des personnes divines eut résidé corporellement au milieu de nous, et que, vu sa distinction avec la nature divine, il eut uni en soi, comme fils de Dieu et comme Verbe, la nature humaine en une seule vie personnelle, que Dieu jugea bon de nous communiquer le mystère de la sainte Trinité, comme étant en quelque sorte la doctrine et le commentaire de l'Incarnation divine. Comment en effet aurions-nous pu concevoir que le Sauveur satisferait pour nous, si nous n'avions rien su de sa distinc-

[1] *Ps.* XLV, 7, 8. — [2] *Ps.* CX, 12. — [3] *Ps.* II, 7. — [4] *Is.*, IX, 5. — [5] *Jérém.*, XXIII ; V, 33, XIV-XVI.

tion avec le Père et de ses relations avec lui? Comment pourrions-nous comprendre notre destination comme enfant de Dieu, si nous ne la voyions pas réalisée dans les rapports du Fils de Dieu incarné avec son Père? Comment pourrions-nous espérer d'entrer avec Dieu dans la communauté de vie la plus intime, si celui qui est avec lui en communauté de nature n'était pas devenu notre frère?

Tenons d'abord fermement le fil conducteur des figures et des prophéties messianiques de l'ancien Testament, et suivons-le jusque dans le nouveau : nous verrons que le Messie attendu se présente comme le Fils de Dieu fait homme avec toutes les circonstances annoncées par les prophètes. Par ce qui paraît de lui au dehors, il est trouvé semblable à l'homme ; et il avoue lui-même qu'il est à la fois le Fils de l'homme et le Fils de Dieu.

Lorsqu'il eut assuré en présence des juifs que Dieu était son Père[1], et que ceux-ci voulurent le mettre à mort parce qu'il prétendait avoir Dieu pour Père et se faisait l'égal de Dieu, il ne rétracta point ses paroles pour se défendre d'avoir blasphémé Dieu ; mais il les confirma en ajoutant : « En vérité, en vérité, je vous le dis, le Fils ne peut rien faire de lui-même quand il ne voit pas le Père opérer, car tout ce que fait le Père, le Fils le fait semblablement ; car le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait lui-même, et il lui montrera encore de plus grandes œuvres que celles-ci en sorte que vous serez dans l'étonnement. Car de même que le Père ressuscite les morts et leur rend la vie, le Fils donne la vie à qui il lui plaît. » Ce n'est donc pas dans un sens purement moral que le Sauveur se nomme Fils de Dieu, dans le sens où les rois d'Israël étaient quelquefois appelés fils de Dieu, ou comme les saints enfants de Dieu ; il l'affirme dans un sens tout particulier, puisque les juifs l'accusaient de blasphème ; et cette confession il la fait au moment le plus solennel de sa vie, en présence du grand Conseil et alors que le grand-prêtre l'adjure de dire qui il est[2]. Son rapport avec le Père, il le déclare unique et exclusif, et il en déduit sa parfaite connaissance

[1] *Jean*, v, 17. — [2] *Matth.*, xxvi, 63; *Marc.*, xiv, 62; *Luc*, xxii, 70; cf. *Matth.*, iii, 17, 5; *II Pierre*, i, 17.

du Père, une connaissance qui ne peut être communiquée à personne [1]. Et quand le Seigneur ajoute que toute puissance lui est donnée au ciel et sur la terre [2], ou quand il annonce qu'il reviendra pour juger tous les hommes [3], il n'entend pas s'attribuer seulement une puissance surhumaine, mais une puissance divine.

La filiation divine qu'il revendique implique une égalité complète avec le Père et tout ensemble une distinction de personne. Il ne dit pas seulement en effet qu'il était avant Abraham [4], ou avant la création du monde [5], qu'il est venu du ciel [6], qu'il procède du Père, mais il s'attribue une égalité de substance avec lui ; car qui le voit, voit le Père [7], et le Père et lui sont un [8]. C'est pourquoi il pouvait dire : « Tout ce que mon Père possède est à moi [9]. » Il pouvait donc s'attribuer la même nature que lui.

5° Ainsi des Apôtres : ils n'appellent pas seulement Jésus-Christ leur Seigneur, mais le Fils de Dieu ; et le prince des Apôtres, saint Pierre, disait de lui, dans sa célèbre confession : « Vous êtes le Christ, Fils du Dieu vivant [10]. » Les autres Apôtres lui donnaient le même nom [11], ou ils l'appelaient simplement Dieu [12].

Il est dit de lui [13] qu'en son nom tout genou fléchira sur la terre, au ciel et dans les enfers. Son nom est donc un nom divin, parce que la personne est divine, et peut exiger l'adoration de toutes les créatures. Tous invoquent le nom de Jésus, afin de produire en ce nom des œuvres divines [14] ou pour lui recommander leur âme à l'heure de la mort [15]. C'est de Jésus que tous les hommes attendent leur salut, en ce monde comme en l'autre ; car il n'est pas donné à l'homme d'autre nom dans lequel il puisse se sauver que le nom de Jésus [16].

6° Sur les rapports éternels du Fils avec le Père avant son Incarnation, l'évangéliste saint Jean et l'apôtre saint Paul,

[1] *Matth.*, XI, 27 ; *Jean*, VI, 70 ; VIII, 17. — [2] *Matth.*, XXVIII, 10 ; *Jean*, XVII, 2 ; cf. *I Cor.*, XV, 27 ; *Eph.*, I. 22. — [3] *Matth.*, XXV, 31. — [4] *Jean*, XVII, 5. — [5] *Jean*, VI, 38. — [6] *Jean*, XVI, 27-28. — [7] *Jean*, XIV, 9. — [8] *Jean*, X, 30. — [9] *Jean*, XVI, 15. — [10] *Matth.*, XVI, 16. — [11] *Rom.*, VIII, 32 ; *Gal.*, IV, 4 ; *Hébr.*, I, 2 ; *Jean*, XX, 31. — [12] *Jean*, XX, 28 ; *Rom.*, IX, 5 ; *Tit.*, II, 13 ; *Act.*, XX, 28. — [13] *Phil.*, II, 9-11. — [14] *Act.*, III, VI ; XXII, 16. — [15] *Act.*, VII, 58. — [16] *Act.*, IV, 12 ; *I Tim.*, II, 5.

nous donnent des renseignements plus précis, le premier surtout dans le prologue de son Evangile, qu'il rédigea sur la fin du premier siècle, non sans dessein de réfuter les hérésies. On s'aperçoit qu'il fait allusion aux idées philosophiques de Philon, fréquemment adoptées par les savants du Judaïsme, et dans son prologue il manifeste visiblement l'intention de développer la doctrine chrétienne concernant le rapport éternel du Fils au Père en opposition avec la philosophie de Philon. Si dans ce dernier, le Logos est tout au plus une hypostase accessoire dans le domaine des choses divines, et si, d'autre part, elle est trop élevée pour s'abaisser à une incarnation, dans le prologue de saint Jean, le Fils de Dieu apparaît comme le Verbe éternel de Dieu, consubstantiel au Père, en même temps que le rédempteur fait homme : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu. » Le Verbe n'est donc pas entré dans l'existence comme les choses finies, au commencement du temps ; il était avant que rien existât en dehors de Dieu ; il était en Dieu de toute éternité comme une personne distincte, et il était lui-même Dieu. Après avoir ainsi parlé de l'éternité du Verbe, surtout de sa personnalité et de sa divinité parfaite, l'évangéliste le dépeint comme le principe des révélations divines au dehors : Dieu a créé le monde pour lui, il répand en tout lieu par son entremise la lumière et la vie ; il a dirigé par lui Israël, le peuple de l'alliance ; car « c'est par lui qu'a été fait tout ce qui a été fait. En lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes. Il est venu dans son domaine et les siens ne l'ont pas reçu. Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire, la gloire du fils unique du Père, plein de grâce et de vérité. »

Ce terme de Logos, l'Évangéliste ne l'a pas emprunté à la philosophie de Philon, bien qu'il l'ait visé dans son prologue. C'est au contraire la doctrine de l'ancien Testament sur la Sagesse divine comme médiatrice des révélations d'en haut, qui lui en fournit la base; car les germes de cette doctrine qui conçoit la Sagessse comme une hypostase particulière se trouvent déjà dans l'ancien Testament, où il est dit : « Votre Sagesse qui est avec vous est celle qui connaît vos ouvrages ; elle était présente lorsque vous formiez

le monde ; elle sait ce qui est agréable à vos yeux et quelle est la rectitude de vos préceptes [1]. » Le Verbe de Dieu lui-même (λόγος Θεοῦ) est déjà envisagé de la même manière sous l'ancien Testament ; il est considéré en quelque sorte comme la Sagesse divine hypostasiée, comme son empreinte prochaine et immédiate : il est ce Verbe par qui Dieu a créé le monde, ou par lequel il exécute sa volonté de toute autre manière [2]. L'Évangéliste saint Jean n'avait plus qu'à développer cette pensée et à attribuer au même Verbe de Dieu une manifestation suprême et parfaite dans l'Incarnation, pour établir dans son prologue la succession des idées. Lors donc que les autres Évangélistes représentent ordinairement le Seigneur comme le Fils de Dieu, ils ne s'écartent nullement de la doctrine de saint Jean touchant le Verbe ; cette doctrine ne sert qu'à resserrer davantage les liens qui rapprochent l'ancien et le nouveau Testament, à montrer l'identité qui existe entre le représentant des révélations antérieures au christianisme et le représentant des révélations chrétiennes, à faire voir enfin que Jésus-Christ est le centre de l'histoire. Ajoutez que cette expression nous fait paraître le rapport immanent du fils au Père comme une dépendance personnelle, ayant son fondement non dans une génération temporelle ou dans un acte libre de la volonté, mais dans la connaissance nécessaire de Dieu. Le Fils procède de cette connaissance aussi bien qu'il est dans l'être divin une personne nécessairement engendrée.

Au surplus, saint Jean n'est pas le seul Évangéliste qui donne au Fils de Dieu le nom de Logos ; on en trouve au moins des traces chez les autres Apôtres, comme dans ce passage de saint Pierre : « Vous avez été engendrés de nouveau, non d'une semence corruptible, mais d'une semence incorruptible par la parole du Dieu vivant (διὰ λόγου ζῶντος Θεοῦ), qui subsiste éternellement.

La parole du Seigneur (ῥῆμα χυρίον) demeure à jamais ; or c'est la parole qui nous a été annoncée [3].

Ce qui est vrai des expressions l'est encore davantage de la doctrine concernant le rapport éternel du Fils avec

[1] *Sag.*, IX, 9. — [2] *Sag.*, IX, 1 ; XVIII, 5. — [3] *I Pierre*, I, 23 et suiv.; cf. *Hébr.*, IV, 12 ; *Jacq.*, I, 18.

le Père, d'une part, et d'autre part avec les révélations qui ont été faites au monde : cette doctrine n'appartient pas exclusivement à l'Évangéliste saint Jean ; nous la trouvons aussi dans les Epitres de saint Paul. Il appelle le Seigneur, l'image de Dieu (εἴκων τοῦ Θεοῦ) [1], et, qui plus est, l'image de Dieu invisible (Θεοῦ ἀοράτου) [2], parce qu'il représente parfaitement la nature du Père, en sorte que le Père ne voit pas seulement dans le Fils sa propre nature, mais que le monde peut connaître le Père par les révélations du fils et par son incarnation. Saint Paul assure, d'une part, que le fils est le rayonnement de la gloire du Père et l'image de sa substance, afin de montrer que la procession nécessaire et éternelle du Père est fondée sur la connaissance de celui-ci, et, d'autre part, il affirme que c'est par le Fils que le Père a créé toutes choses, que c'est le Fils qui porte tout par la force de sa parole, qui nous a rachetés et qui est maintenant assis à la droite du Père [3].

7° Après le Père et le Fils, le nouveau Testament cite comme troisième personne le Saint-Esprit. Sa distinction d'avec le Père et le Fils ne saurait être mieux exprimée que dans la prière solennelle du Seigneur après l'institution de l'Eucharistie [4]. Il y promet à ses disciples un autre consolateur, l'Esprit-Saint, qui, lorsque le Fils sera remonté au ciel auprès de son Père, le remplacera au milieu des siens, et demeurera avec eux jusqu'à la fin du monde ; qui leur enseignera toute vérité et leur rappellera tout ce qu'il leur a dit ; qui procède du Père, qui sera envoyé par le Fils et prendra du sien. L'Esprit-Saint est appelé Dieu [5], et l'Ecriture lui attribue des propriétés divines : il sait tout [6], il est partout présent [7], il peut tout, et il se nomme la vertu du Très-Haut [8]. L'Ecriture attache à ses opérations des effets dont Dieu seul peut être le principe : c'est lui qui éclaire les prophètes [9], qui agit par le moyen de la grâce [10], qui pro-

[1] *II Cor.*, IV, 4. — [2] *Coloss.*, I, 15. — [3] *Hébr.*, I, 1 et suiv. : Ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ, ὃν ἔθηκε κληρόνομον πάντων δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν, ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ κ. τ. λ. — [4] *Jean*, ch. XIV, XV et XVI. — [5] *Act.*, V, 3, 4; *I Cor.*, III, 16 ; VI, 19 ; XII, 16, comparés avec le vers. 11. — [6] *I Cor.*, II, 10 ; *Jean*, XVI, 13. — [7] *Sag.*, I, 7. — [8] *Luc.*, I, 35. — [9] *II Pierre*, I, 21. — [10] *I Cor.*, XII, 14.

duit la justification et la sainteté [1], qui dispense les dons d'en haut [2], qui conduit l'Eglise [3] et ressuscite les morts [4]. C'est lui qui établit en nous le repos, le contentement et la joie dans le Seigneur [5]; qui donne aux Apôtres la force et le courage d'annoncer l'Evangile [6], qui éclaire leurs délibérations et leurs résolutions au concile apostolique [7]. Le nom de Saint-Esprit, qui revient à la troisième personne en Dieu, s'accorde avec ses œuvres et ses révélations au sein de l'humanité, où il produit et entretient la vie surnaturelle ; il correspond à ses rapports avec le Père et le Fils, puisqu'il procède du Père et du Fils par l'amour.

Nous lisons, il est vrai, dans un autre passage de l'Evangile de saint Jean [8] que le Saint-Esprit procède du Père ; mais le Sauveur lui-même affirme en plusieurs endroits que le Saint-Esprit dépend de lui, comme lorsqu'il dit qu'il prendra du sien et qu'il ne parlera pas de lui-même [9], ou que le Consolateur sera envoyé par le Père au nom du Fils [10], que le Fils l'enverra de la part du Père [11], ou enfin qu'il enverra l'Esprit-Saint à ses apôtres [12]. Dans saint Paul, l'Esprit-Saint est appelé Esprit du Christ ou Esrpit du Fils [13].

8. La doctrine de l'Ecriture sur la divinité et la personnalité distincte du Fils et du Saint-Esprit à côté du Père. apparaît plus visiblement encore quand on jette les yeux sur les passages dans lesquels les trois personnes divines sont ensemble et distinctement nommées.

Le passage le plus clair est la formule du baptême [14] prescrite par le Seigneur; elle résume la substance de la foi chrétienne dans les termes les plus concis, et elle s'applique précisément au sacrement qu'on peut à juste titre appeler le sacrement de la foi. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit y sont rangés dans cet ordre pour marquer le rapport de dépendance interne qui existe entre les personnes ; le Fils et le Saint-Esprit sont cités comme des personnes divines égales au Père, et qui participent au même titre à la nature

[1] *II Thess.*, II, 12; *I Pierre*, I, 2. — [2] *I Cor.*, ch. XII et XIII; *I Thess.*, I, 5. — [3] *Act.*, XIII, 2. — [4] *Rom.*, VIII, 11. — [5] *I Thess.*, I, 6. — [6] *Marc*, XVI, 17; *Act.*, II, 4; XVI, 18. — [7] *Act.*, XV, 28. — [8] XV, 16. — [9] *Jean*, XVI, 13. — [10] *Ibid.*, XIV, 26. — [11] *Ibid.*, XV, 26. — [12] VIII, 22. — [13] *Rom.*, VIII, 9; *Gal.*, IV, 6. — [14] *Matth.*, VIII, 19.

divine. Cette unité de nature dans la Trinité des personnes est encore parfaitement énoncée par ces mots : « Au nom, » mis au singulier et non au pluriel, pour indiquer que la force, l'approbation et le concours des trois personnes au nom desquelles le chrétien est baptisé, est une, à cause de l'unité de l'opération et de la nature divine dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

En regard de cette formule du baptême prescrite par le Seigneur, se place le récit de saint Mathieu [1] sur le baptême de Jésus-Christ au Jourdain, quand la voix du Père fit entendre du haut du ciel que celui qui était alors baptisé était le Fils de Dieu, et que le Saint-Esprit plana sur lui en forme de colombe.

Dans le discours d'adieu du Seigneur, déjà cité, les trois personnes divines sont également citées l'une à côté de l'autre, et de telle sorte que la divinité de l'une implique la divinité de l'autre, sans préjudice de la distinction des personnes, comme dans cet endroit : « Je prierai le Père, et il vous enverra le Consolateur, afin qu'il demeure avec vous éternellement [2].

Si nous rappelons enfin que, dans l'Ecriture Sainte, le dogme de l'unité de la nature divine n'a pas été atteint ou détruit par le mystère de la Trinité, voici quels sont les éléments essentiels de ce mystère : trois personnes participent à une seule et même nature divine ; cette nature ne perd rien de son unité, elle n'est ni divisée, ni triplée ; les trois personnes divines sont absolument égales en nature, et elles ne sont distinctes que par les rapports mutuels d'ordre et d'origine.

§ 8

Le dogme de la divinité de Jésus-Christ et de la sainte Trinité d'après les Pères apostoliques.

Le Seigneur, au cours de son enseignement public, avait annoncé son Evangile à toutes les classes de la société, aux multitudes populaires comme aux docteurs de la loi et

[1] *Matth.*, III, 16. — [2] *Jean*, XIV, 16.

aux pharisiens, dans le temple comme sur les places publiques et dans les entretiens familiers ; mais il s'était principalement adressé aux pauvres, et c'est d'eux qu'il avait reçu le meilleur accueil. Il choisit pour messagers du salut et pour colonnes de son Eglise douze pauvres pêcheurs ou manouvriers : seul d'entre eux, saint Paul avait reçu une culture savante. Ces hommes ne rougirent pas de confesser le Sauveur crucifié devant le grand conseil de Jérusalem, devant l'aréopage d'Athènes et devant les grands de la terre.

Mais le champ où la semence de l'Evangile jeta les premières racines, ce furent de nouveau les couches inférieures de peuple. Pline, proconsul romain en Bythinie, annonçait, vers l'an cent trois de Jésus-Christ, à l'empereur Trajean, que le christianisme s'était déjà répandu au loin dans ces ces contrées, mais qu'il n'y avait trouvé accès qu'auprès des pauvres et des dédaignés de ce monde. Les ennemis du christianisme lui reprochaient, d'un ton railleur et méprisant, de ne recruter ses sectateurs que parmi les gens bornés et incultes [1]. S'il est vrai en effet qu'au début peu de personnes parmi les classes savantes et cultivées, cédèrent au besoin de connaître la vérité, d'obéir à l'attrait de la grâce et d'embrasser la foi chrétienne, les chrétiens n'avaient pas à nier ce fait comme déshonorant ; car il devint plus tard, quand le christianisme eut néanmoins fait son chemin, et conquis l'humanité entière, une preuve éclatante de sa divinité. Tout ce que nous pouvons conjecturer de cet état et de cette composition des plus anciennes communautés chrétiennes, c'est que les premiers auteurs n'ont pas dû abandonner, en ce qui regarde la forme, les allures populaires qui caractérisent les saintes Ecritures elles-mêmes, avec cette différence que ces livres sacrés respirent une onction, une noblesse qui ne peuvent se rencontrer dans un récit purement humain.

Quant au contenu des monuments écrits de la foi qui sont venus immédiatement après les Écritures canoniques du Nouveau Testament, nous devons l'envisager, surtout dans une histoire des dogmes, au point de vue des tendances

[1] Orig., *Contra Cels.*, III, 44.

de l'époque et en ayant présents à l'esprit les événements contemporains. Notre tâche, en effet, ne consiste pas uniquement à citer des textes isolés à l'appui de telle ou telle vérité, mais à nous rendre compte des progrès obtenus dans l'intelligence des dogmes.

La question des rapports du christianisme avec le judaïsme, à la fin du premier siècle et au commencement du deuxième, alors que fut composé le petit nombre des écrits des disciples des apôtres parvenu jusqu'à nous, continuait d'être la question brûlante, comme elle l'était au temps des apôtres. Ce n'était pas une tâche facile pour l'Église naissante de demeurer complétement étrangère aux idées étroites du particularisme judaïque. Sans doute le Seigneur avait expliqué assez clairement à ses apôtres la portée universelle de son œuvre et de sa religion [1], lorsqu'il leur commanda de prêcher l'Évangile à tous les peuples de la terre ; et cependant, si l'Esprit saint ne les avait pas continuellement assistés, ils auraient pu aisément se figurer que le Messie était venu de préférence pour les Juifs et que les jours de salut ne luiraient pour les autres nations qu'après l'entière conversion d'Israël, et que c'était par son canal que la bénédiction devait descendre sur tous les peuples. Mais l'Esprit saint avait révélé à Pierre, prince des apôtres, dans une vision [2], qu'il fallait commencer à prêcher l'Évangile aux païens et les recevoir sans délai dans le christianisme. Cependant à mesure que s'accrut le nombre des païens convertis, que la prédication de l'Évangile vit ses succès se multiplier parmi les païens, notamment par l'organe de saint Paul, les contacts entre les Juifs convertis et les païens convertis devinrent plus fréquents ; et les premiers avaient peine à se défaire de leurs prétentions concernant les priviléges du peuple juif et l'observation de la loi cérémonielle. L'an 51 après Jésus-Christ, le concile apostolique décida la suppression des lois judaïques pour les païens convertis; mais les judéo-chrétiens ne laissèrent pas de les observer. Bien que saint Paul combattit cette tendance de toutes ses forces et cherchât à produire une fusion entre les convertis

[1] *Matth.*, XXVIII, 18; *Luc*, XXIV, 47; *Jean*, IV, 21. — [2] *Act.*, X.

du judaïsme et du paganisme; bien que Dieu lui-même, en détruisant le temple, se fût prononcé sur la loi cérémonielle de l'ancien Testament, il restait encore, au commencement du deuxième siècle, des chrétiens imbus d'idées judaïques, et parmi eux quelques-uns qui faisaient de l'observation de la loi, une condition nécessaire du salut.

Pour ces judaïsants, la doctrine de la divinité de Jésus-Christ n'avait plus au fond aucune importance; car ceux qui n'avaient pas besoin d'un rédempteur de l'humanité et d'un précepteur divin, pouvaient se contenter d'honorer Jésus-Christ comme un prophète pareil à ceux de l'ancienne loi. Contre ceux-là, comme aussi contre les attaques directes des Juifs, les Pères apostoliques devaient inculquer le dogme de la vraie divinité de Jésus-Christ et développer les rapports du christianisme avec le judaïsme.

Une autre erreur de l'époque, dans laquelle nous voyons saint Ignace entrer en lice, c'est le docétisme, qui anéantissait également le dogme de l'incarnation du fils de Dieu, non pas sans doute en niant l'élément divin en Jésus-Christ, mais en escamotant l'élément humain. Le docétisme admettait l'apparition du Verbe, dont il faisait simplement un don divin, à peu près comme une théophanie ou comme les apparitions de divinités païennes chantées dans les fables. Or, il ne pouvait pas échapper aux Pères que des vues empruntées au paganisme supprimaient totalement les dogmes du Rédempteur et de la rédemption, de la nature humaine, de la grâce et de la sanctification. De là leur vigilance et leurs polémiques. Cependant il y avait aussi dans cette aberration un témoignage indirect de la foi de la chrétienté à la divinité de Jésus-Christ dans la période des apôtres. Examinons d'abord en détail les témoignages des Pères; Clément Romain, dans sa première lettre aux Corinthiens [1], écrite sur la fin du premier siècle, exhorte les fidèles à se contenter d'avoir de Dieu pour dot et pour viatique, à écouter ses paroles, à les conserver dans leur cœur, et avoir sa Passion devant les yeux. Si en voyant ici

[1] *I Cor.*, II : Τοῖς ἐφοδίοις τοῦ Θεοῦ αρχούμενοι καὶ προσέχοντες τοὺς λόγους αὐτοῦ ἐπιμελῶς, ἐστερνισμένοι ἦτε τοῖς σπλάγχνοις, καὶ τὰ παθήματα αὐτοῦ ἦν πρὸ ὀφθαλμῶν ὑμῶν.

le mot de passion, l'on pense nécessairement à la Passion de Jésus-Christ, il s'ensuit que dans Clément, le Seigneur est appelé Dieu, car le grec αὐτοῦ ne peut se rapporter qu'à Θεοῦ. Ailleurs encore il lui donna le nom de Dieu [1], ou du moins il l'appelle Seigneur [2], κύριος. Sur les effets de la rédemption, sur la filiation divine de Jésus-Christ et ses relations avec le Père, il s'exprime de la même manière que saint Paul en son Épître aux Hébreux. Il faut donc nécessairement supposer qu'il admettait la vraie et parfaite divinité du Sauveur, et sa personnalité distincte [3]. Voilà, mes frères bien-aimés, disait-il, voilà le chemin par lequel nous trouverons notre Sauveur Jésus-Christ, le grand-prêtre de nos sacrifices, notre avocat et le soutien de notre faiblesse. C'est par lui que nous contemplons les hauteurs du ciel; c'est par lui que nous voyons sa face auguste et sans tache comme dans un miroir; c'est par lui que les yeux de notre cœur ont été ouverts, par lui que notre intelligence fermée et obscurcie s'épanouit à son admirable lumière; c'est par là que le Seigneur a voulu nous donner un avant-goût de sa science immortelle; car il est le reflet et le rayonnement de sa majesté, et il est d'autant plus élevé au-dessus des anges qu'il a hérité d'un nom plus excellent. Voici en effet ce qui est écrit : « Il se sert des anges comme du vent et de ses serviteurs comme d'un feu ardent. Le Seigneur a dit à son Fils : Vous êtes mon Fils, je vous ai engendré aujourd'hui; demandez-moi, et je vous donnerai les peuples en héritage; et il lui dit de nouveau : Asseyez-vous à ma droite jusqu'à ce que je réduise vos ennemis à vous servir de marchepied. »

Si Clément Romain dit ailleurs [4] : « N'avons-nous pas un seul Dieu et un seul Christ? N'y a-t-il pas un seul Esprit de la grâce, qui a été répandu sur nous, et une seule vocation en Jésus-Christ? » il ne s'ensuit point comme on l'a prétendu, qu'il oppose le Seigneur et le Saint-Esprit au Dieu unique et qu'il ne les reconnaît pas pour Dieu; son seul dessein est de donner une notion abrégée de la foi chré-

[1] Cap. XXXVI. — [2] Cap. I, 40, 42, 44. — [3] Cap. XXXVI. — [4] Cap. XLVI : Ἢ οὐχὶ ἕνα θεὸν ἔχομεν καὶ ἕνα Χριστόν; καὶ ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθεν ἐφ' ἡμᾶς, καὶ μία κλῆσις ἐν Χριστῷ.

tienne, de la formule du baptême, et c'est à ce point de vue qu'il mentionne les œuvres de la création divine. Si l'unité de Dieu est également relevée dès le début, ce n'est pas du tout pour exclure le Seigneur ou le Saint-Esprit de l'unique essence divine, pas plus que dans ce début du symbole de Nicée : « Je crois en un seul Dieu. » Clément avait une raison particulière de rappeler l'unité de Dieu aux Corinthiens et de leur représenter que tous n'adoraient qu'un seul Dieu, que tous étaient délivrés du péché par un seul et même rédempteur et avaient été faits participants du seul et même esprit : il voulait les exhorter à la paix et à la concorde. Une conclusion beaucoup plus exacte à tirer de ce passage, c'est que Clément croyait aussi à la vraie et parfaite divinité du Saint-Esprit, comme à celle du Père et du Fils, d'autant plus qu'ailleurs il considère le Saint-Esprit comme le principe de l'inspiration dans les auteurs sacrés [1]. Dans un autre passage encore [2], il cite le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Nous ne devons pas nous étonner si en cet endroit la mission du Fils est dépeinte comme ayant lieu par l'ordre et la volonté du Père, et mise en parallèle avec la mission des Apôtres : puisque le Seigneur a dit la même chose en ces termes : « comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie. » Cette dépendance à l'égard de la volonté du Père dans la révélation intérieure n'implique pas une subordination de nature, mais seulement une dépendance personnelle, et Clément devait avoir à cœur de la faire ressortir, car son dessein était de prouver que le sacerdoce de l'Eglise était d'institution divine, et d'inculquer aux Corinthiens l'obligation de le reconnaître.

Les plus riches témoignages de la foi chrétienne, parmi les écrits des Pères apostoliques, sont les sept lettres que saint Ignace, troisième évêque d'Antioche, écrit à Smyrne et à Trade, au commencement du deuxième siècle, pendant son voyage à Rome [3]. Ces lettres sont d'une part certifiées par les témoignages explicites de saint Polycarpe, saint Irénée, Origène, saint Athanase, Eusèbe; et d'autre part les

[1] Ch. XLV. — [2] Ch. XLII. — [3] Voy. Héfélé, *Patr. apost.*, proleg., p. 40 et seq. Sur l'authenticité de la plus courte récension en face de la traduction syrienne plus courte encore, voy. Denziger : *Authenticité du texte ordinaire des lettres de saint Ignace*, Wurzb., 1849.

matières qu'elles traitent s'adaptent si naturellement à l'histoire contemporaine, qu'il ne fallait rien moins que la critique étrange de Baur pour rejeter leur authenticité. Contre les judaïsants et les docètes de son temps, saint Ignace défend le dogme de la divinité du Sauveur, ceux de sa nature humaine, de sa résurrection, de la présence du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie; contre les hérétiques et les schismatiques en général, il défend l'unité de l'Église et l'autorité de la hiérarchie ecclésiastique divinement instituée.

Contre les judaïsants, il enseigne que Jésus-Christ ne doit pas être mis sur la même ligne que les prophètes de l'Ancien Testamment. Il est notre précepteur, mais il l'est à titre unique, et il est si peu un docteur semblable à Moïse et aux prophètes, qu'il est au-dessus d'eux comme leur maître : « Ils ont été ses disciples et ils l'ont attendu en esprit comme leur maître; c'est pourquoi, quand il est venu, il les a ressuscités d'entre les morts [1]. » Ainsi d'après saint Ignace, Jésus-Christ n'est pas l'un des prophètes; il est la lumière de l'humanité tout entière et le maître absolu de la vérité, et c'est par lui que les prophètes de l'ancienne loi devaient être eux-mêmes enseignés. Il ne lui est pas seulement attribué une vertu prémessianique; mais il est encore représenté comme la vérité suprême. De là vient qu'il ne s'est pas borné, comme les prophètes, à enseigner; il a racheté le monde, il a purifié les hommes du péché et leur a mérité la grâce. « Le sanctuaire et les mystères de Dieu lui ont été confiés; il est la porte du Père, c'est par elle qu'Abraham, Isaac et Jacob, les prophètes, les Apôtres et l'Eglise entrent dans la vie..... L'Evangile est la plénitude de la vie éternelle [2]. Celui donc qui vit uniquement selon les lois de l'Ancien Testament avoue par là qu'il n'a pas encore reçu la grâce [3], » car nous ne la recevons que par Jésus-Christ. Le judaïsme n'est qu'une préparation au christianisme [4]. « Les prophètes divins, dit-il dans la même lettre [5], ont vécu

[1] D'après *Matth.*, XXVII, 52. Ad *Magn.*, IX. — [2] *Phil.*, IX. — [3] *Magn.*, VIII. — [4] *Magn.*, X. — [5] Cap. VIII : Οἱ γὰρ θειότατοι προφῆται κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν ἔζησαν. Διὰ τοῦτο καὶ ἐδιώχθησαν, ἐμπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ, εἰς τὸ πληροφορεθῆναι τοὺς ἀπειθοῦντας, ὅτι εἷς θεὸς ἐστιν, ὁ φανε-

selon le modèle de Jésus-Christ; c'est pourquoi ils ont souffert persécution et ont été éclairés de sa grâce, afin que les incrédules apprissent d'eux qu'il n'existe qu'un Dieu unique, qui s'est révélé par son Fils Jésus-Christ, lequel, en sa qualité de parole éternelle de Dieu, n'est pas sorti d'un silence. » Ici, la critique incroyante a prétendu voir une allusion à l'hérésie de Valentin et elle a essayé d'attribuer la lettre de saint Ignace à un faussaire de la seconde moitié du deuxième siècle, parce que le silence, σιγή, et l'émanation du Verbe de ce silence seraient mentionnés pour la première fois dans l'hérésie de Valentin. Mais d'abord ces paroles peuvent s'entendre des erreurs gnostiques, suivant lesquelles le Verbe doit être conçu comme un être éternel qu'aucun silence n'a précédé ; ensuite, il résulte des Philosophumènes récemment découverts [1], que l'expression technique de σιγη jouait déjà un rôle chez Simon le magicien, quand même Eusèbe ne l'aurait pas encore remarqué auparavant [2]. Ainsi, d'après saint Ignace, le Fils de Dieu, en sa qualité de Verbe éternel, a son fondement dans la nature de Dieu sans préjudice de l'unité divine. Il était auprès du Père avant la création du monde [3], et il est apparu comme homme sur la terre dans la plénitude des temps. Il l'appelle à diverses reprises le Fils de Dieu [4] ou le Fils unique du Père [5], ou simplement Dieu [6], et la manière dont il parle des fruits de la rédemption opérée par lui prouve qu'elle ne peut avoir pour base qu'une révélation ou une opération divine. « Toutes les chaines de la malice, dit-il, ont été rompues, toute ignorance dissipée, l'ancien royaume a été détruit quand Dieu a pris une forme humaine pour rétablir la vie éternelle. C'est alors que prit un commencement ce qui avait été préparé en Dieu dès le commencement, et tout fut mis en mouvement, parce qu'il s'agissait d'anéantir la mort [7]. »

Contre le docétisme, saint Ignace établit la réalité de la

ρώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀΐδιος οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν. — [1] Liv. VI, p. 473 (ed. Mill.). — [2] *Advers. Marc.*, x, 1, 9. — [3] *Magn.*, vi : Πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν. — [4] *Eph.*, xx ; *Smyrn.*, i. — [5] *Rom.*, i. — [6] *Smyrn.*, i, 10. *Eph.*, i, 18, 19; *Trall.*, vii; *Rom.*, iii, 6; *Polyc.*, iii. — [7] *Eph.*, xix.

nature humaine du Seigneur; mais on voit en même temps par son argumentation qu'à côté de la vraie nature humaine, il lui attribuait aussi la nature divine : « Que me sert-il que quelqu'un me loue, s'il insulte mon Seigneur et nie qu'il ait pris une chair (αὐτὸν σαρκοφόρον) [1] ? » Et dans une lettre aux Ephésiens [2] : « Dieu notre rédempteur fut porté par Marie dans son sein, d'après l'ordre de Dieu; il est issu de la race de David, mais aussi du Saint-Esprit. Il naquit et se fit baptiser, afin de sanctifier l'eau [3]. » De même la résurrection du Seigneur n'est pas, aux yeux de saint Ignace, la résurrection d'un homme ordinaire, mais d'un Dieu fait homme, et par conséquent le gage de notre propre résurrection [4], de là vient que les disciples du Seigneur, ont méprisé la mort en témoignage de cette résurrection [5].

Peut-on demander en faveur de la vérité de la nature divine et humaine en Jésus-Christ un langage plus explicite que celui de cette lettre aux Ephésiens [6] ? « Il est l'unique médecin de notre coprs et de notre âme, lui qui est devenu et qui n'est pas devenu (γένητος καὶ ἀγένητος), le Dieu fait chair (ἐν σαρκὶ γενόμενος Θεός), qui dans la mort, est la vie véritable, qui est de Marie et qui est de Dieu, passible d'abord, puis impassible (après sa résurrection), » Jésus-Christ Notre-Seigneur [7]. Le langage est ici presque aussi exact que s'il eût été choisi en vue de réfuter les hérésies futures; car saint Ignace n'enseigne pas seulement la vraie divinité du Seigneur, mais encore sa véritable nature humaine, l'union des deux dans la seule persone du Fils de Dieu et la communication des propriétés (*idiomatum*). Celui qui est né de Marie s'appelle Dieu, et de Dieu devenu homme, on lui attribue des propriétés divines et des propriétés humaines, car il est appelé devenu et non devenu. Il est dit également dans un autre passage : « Espérez en celui qui était dehors du temps et invisible, mais qui est devenu visible à cause

[1] *Smyrn.*, V. — [2] Cap. XVIII. — [3] Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXV. p.575 (éd. Cologne), et le Catéchisme romain attachent la même signification au baptême du Seigneur. — [4] *Trall.*, IX. — [5] *Smyrn.*, III. — [6] Ch. VII. — [7] Dans quelques manuscrits de saint Athanase (*De Synodis*) et de Théodoret, qui citent ce passage, on lit : γέννητος καὶ ἀγέννητος, engendré et non engendré. Mais quand même cette leçon serait authentique, le sens serait le même, car les Pères du deuxième siècle emploient indistinctement γέννητος et γένητος. Le traducteur syrien et arménien dit : « devenu » et « non devenu. »

de nous, qu'on ne peut toucher, qui n'est pas sujet à la souffrance, qui est devenu passible à cause de nous et qui a tout souffert pour nous [1]. »

Saint Ignace cite ensemble les trois personnes divines quand il dit aux Ephésiens : « Vous êtes dans le temple de Dieu des pierres préparées pour son édifice, élevées par l'échafaudage, c'est-à-dire par la croix de Jésus-Christ, qui se sert de l'Esprit-Saint comme d'une corde [2]; » ou aux Magnésiens : « Affermissez-vous dans les doctrines du Seigneur et des Apôtres, — dans la foi et dans la charité, dans le Fils, le Père et le Saint-Esprit.... Soyez soumis à votre évêque et les uns aux autres, comme Jésus-Christ l'est à son Père, selon la nature humaine (κατὰ σάρκα) et les Apôtres à Jésus-Christ, ainsi qu'au Père et au Saint-Esprist, afin que l'union règne parmi vous au dedans et au dehors [3]. » Qu'il ne soit pas question ici d'une subordination par nature du Fils au Père, c'est ce que montre déjà l'ordre dans lequel le Fils est nommé avant le Père, et ensuite le complément : « selon la chair. »

Nous arrivons donc ici à un résultat tout à fait favorable aux dogmes fondamentaux du christianisme. Un disciple des Apôtres, saint Ignace [4], nous fait voir que l'Église entière croyait à la divinité vraie et parfaite du Sauveur et que tout dépend de sa conservation pure et intègre: il enseigne la préexistence du Verbe et son incarnation, la personnalité éternelle du Verbe comme celle du Saint-Esprit, à côté du Père, dans l'unité de la nature divine.

3. Saint Polycarpe, autre disciple des Apôtres, notamment de saint Jean [5], avait administré l'église de Smyrne pendant plus d'un demi siècle, lorsqu'il fut martyrisé sous Marc-Aurèle, vers 167 de Jésus-Christ. De ses lettres, dont il existait plusieurs selon Eusèbe [6], une seule nous est parvenue, la lettre aux Pilippiens, composée peu de temps après la fin glorieuse de saint Ignace. Il y exhorte les prêtres à la prudence, à la générosité et à l'humilité, puis il ajoute [7] : « Quand nous prions le Seigneur qu'il nous par-

[1] *Polyc.*, III. — [2] Ch. IX. — [3] Ch. XIII. — [4] Selon Eusèbe, il monta sur le siége épiscopal d'Antioche l'an 68 de Jésus-Christ. — [5] Iren., *Adv. hæres.*, III, 3; Tertul., *De præscript.*, XXXII; Eusèb., *Hist. eccl.*, III, 36; Hiéron., *Catal. script.*, XVII. — [6] *Hist. eccl.*, V, 20. — [7] Cap. VI.

donne, nous devons pardonner aussi, car nous sommes sous les yeux du Seigneur notre Dieu, et nous devrons tous comparaître au tribunal de Jésus-Christ pour rendre un compte détaillé? Nous voulons donc le servir avec crainte et respect, comme lui et les Apôtres et les prophètes qui ont prédit l'avènement du Seigneur, nous l'ont commandé. » Ainsi Jésus-Christ n'est pas seulement appelé Seigneur (κύριος), mais encore Dieu; il est qualifié de juge des hommes, de grand prêtre éternel et de Fils de Dieu, quand il est dit : « que Dieu et le Père de Notre-Seigneur Jésus Christ, et lui qui est le grand pontife, le Fils de Dieu, Jésus-Christ, nous édifie dans la foi et dans la vérité, dans la douceur, la patience, la longanimité et la chasteté [1]. »

§ 9

La confession de foi de l'ancienne Église et la doxologie.

Ce récit de Rufin que les Apôtres, avant de se séparer à Jérusalem, auraient rédigé le symbole des Apôtres, est assurément une invention de l'âge subséquent. Cependant c'était une coutume apostolique de faire réciter aux catéchumènes qui recevaient le baptême, une courte profession de foi qui se rattachait partant à la formule du baptême prescrite par le Seigneur. C'est à cette règle de foi que renvoient les Pères de la fin du deuxième siècle et du commencement du troisième, et ils considèrent l'hérésie comme une infraction de cette règle. Il est probable qu'on y aura fait des additions dans quelques églises en raison des hérésies qui éclataient; mais le fond subsistait invariablement et il suffisait aux Pères réunis à Antioche dans le troisième siècle, au sujet de Paul de Samosate, de déclarer que cet hérétique s'écartait de la règle de foi [2] (χάνων).

Cette règle, saint Irénée nous l'a communiquée, et, qui plus est, comme contenant la doctrine générale de l'Église : « l'Église, dit-il [3], n'a pas reçu des Apôtres et de leurs disciples d'autre foi que la foi en seul Dieu, Père tout-puissant, qui

[1] Ch. XII. — [2] Euseb., *Hist. eccl.*, VII, 30. — [3] *Adv. hæres.*, I, 10.

a créé le ciel et la terre, la mer et tout ce qu'elle contient et un seul Jésus-Christ, Fils de Dieu, qui s'est fait homme pour notre salut, et un Saint-Esprit qui a publié par les prophètes les révélations de Dieu et son avènement; la foi à la naissance de la Vierge, à la passion, à la résurrection et à l'ascension de Notre-Seigneur Jésus-Christ selon la chair et à son second avènement dans la gloire du Père, pour rappeler tous les morts à la vie, afin qu'au nom de Jésus Notre-Seigneur, notre Dieu, notre Rédempteur et notre roi selon la volonté du Père invisible, tout genou fléchisse au ciel, sur la terre et dans les enfers, et que toute langue le confesse, afin qu'il soit le juge de tous, des mauvais anges, qui traitreusement se sont séparés de lui, et des hommes impies, injustes, vicieux et incrédules, et qu'il les précipite dans le feu éternel; des hommes justes et craignant Dieu, qui ont gardé ses commandements et l'ont servi avec amour depuis le commencement ou depuis l'instant de leur conversion, afin qu'il leur accorde la vie éternelle et l'incorruptibilité, et les couronne d'une gloire éternelle [1]. »

La foi au seul vrai Dieu est donc mise en tête, et c'est à cette vérité fondamentale de la religion que se rattache la croyance aux trois personnes divines, à Dieu le Père tout-puissant, créateur de toutes choses, au Fils de Dieu fait homme, et au Saint-Esprist, qui s'est manifesté dans les prophètes. Ici encore, le Fils de Dieu est de nouveau appelé Dieu. Vient ensuite une énumération des principaux points de la vie du Seigneur, contestés par les gnostiques transformés en mythes. Enfin, saint Irénée n'oublie point de célébrer en termes éloquents l'unité de la foi à ces vérités dans toutes les églises de l'univers et de l'opposer à l'inconsistance et à la diversité des opinions gnostiques.

Nous avons une rédaction plus abrégée de la foi chrétienne dans cette ancienne doxologie : gloire au Père, et au Fils, et au Saint-Esprit, qui semble également d'origine apostolique, car elle offre la plus grande ressemblance avec

[1] Cette règle de foi est également reproduite par Tertullien, *De præscr.*, XIII; *De vel. virg.*, I; *Adv. Marc.*, I, 21; IV, 36; S. Cyprien, *Ep.* VI; Orig., *De princip.*, Præf. I.

la conclusion habituelle des Epîtres de saint Paul, et se trouve déjà à la fin des plus anciens actes des martyrs que nous connaissions[1]. Ces sortes de témoignages sont du plus grand poids quand il s'agit d'établir la croyance de l'Église et non pas seulement celle d'un auteur ecclésiastique isolé; car ils ne donnent pas seulement la conviction d'un individu, mais la croyance générale des chrétiens.

§ 10

Témoignages des auteurs ecclésiastiques de la première moitié du deuxième siècle en faveur de la divinité de Jésus-Christ.

1. L'Epître attribué à saint Barnabé, malgré les témoignages externes consignés de Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe et saint Jérôme, n'est pas l'œuvre d'un Apôtre, à cause de sa polémique excessivement violente contre la loi judaïque; il est très-vraisemblable, au contraire, qu'elle ne fut composée qu'entre les années 130 et 150 de Jésus-Christ; mais elle ne témoigne pas moins de la foi de cette époque. Ce qu'elle dit de la divinité de Jésus-Christ est si explicite qu'il ne souffre point d'autre explication : elle ne l'appelle pas simplement le Seigneur et le Fils de Dieu[2], mais aussi le créateur de toutes choses, à qui Dieu le Père a adressé ces paroles : Faisons l'homme. Il admet donc que le Fils existait avant le monde et formait une personne distincte; et cette doctrine, il la trouve déjà indiquée dans l'ancien Testamment, surtout dans la série des prophètes; c'est lui au contraire qui les éclaire pour annoncer l'avenir et esquisser d'avance l'image de sa propre vie. Jésus-Christ, à ses yeux, est le rédempteur de tous les hommes; exempt de péchés et Fils de Dieu; il n'était pas lui-même tributaire de la mort; mais en assumant ce châtiment de son plein gré, il a satisfait pour nous tous; il a anéanti la mort et produit la résurrection de tous[3]. Il reviendra à la fin des jours pour juger tous les hommes, pour renouveler le soleil, la lune et les étoiles[4]. Il est des-

[1] *Mart. S. Ign.*, cap. VII; *S. Polyc.*, cap. XXII; *SS. Felic. et Perp.*, cap. VI, 4. — [2] Ch. V. — [3] Ch. VII. — [4] Ch. XV.

cendu du ciel et est entré dans la chair; il s'est révélé sous l'enveloppe d'une nature humaine, parce que l'œil mortel, qui ne peut pas même regarder le soleil, serait aveuglé par la vue directe de l'essence divine [1].

2. Le *Pasteur d'Hermas* appartient au plus tard à la seconde moitié du deuxième siècle, et si nous nous en tenons aux données fournies par le Fragment de Muratori, il aurait pour auteur le frère du pape Pie, à Rome. La régénération et le renouvellement de l'homme sont dépeints sous l'image d'une tour, et cette tour, l'Église de Jésus-Christ, dans laquelle les fidèles sont ajustés comme des pierres de construction, est bâtie sur un vieux rocher avec une porte nouvelle [2]. Le Pasteur se demande ce qu'elle signifie, et il répond : « Ce roc et cette porte, c'est le Fils de Dieu. Il est plus ancien que toutes les créatures, car il était le conseiller de son Père lors de la création; la porte est neuve, parce qu'il est apparu dans la plénitude des temps, dans les derniers jours, afin que ceux qui désirent le salut entrent par lui dans le royaume des cieux [3]. » Ce vieux rocher est donc aussi la figure de la nature divine du Seigneur et cette porte neuve la figure de sa nature humaine, car le Pasteur répond à cette autre question : Pourquoi la tour n'est-elle pas bâtie sur la terre, mais sur un roc : « Le nom du Fils de Dieu est grand et incommensurable et le globe tout entier est supporté par lui. Si donc toute créature de Dieu est supportée par le Fils, pourquoi ne serait-il pas aussi le support de ceux qui sont appelés par lui à porter son nom et à marcher dans sa doctrine? Ne voyez-vous pas qu'il porte ceux qui ne renient pas son nom, mais qui souffrent avec joie pour l'amour de lui [4]? »

Le Pasteur parle de l'esprit de Dieu comme de quelqu'un qui fait des choses divines au sein de l'humanité, qui éclaire les prophètes et nous enseigne toute vérité, qui produit en nous le repos de l'âme et l'humilité, la joie du cœur et l'assurance de la foi, qui exclut le doute et le découragement [5].

3. *L'Epître a Diognète*, d'un auteur inconnu, mais qui

[1] Ch. v. — [2] Lib. III, *sim.* IX. — [3] *Ibid.*, cap. XII. — [4] *Ibid.*, cap. XIV. — [5] Lib. II, *Mand.*, IX-XI.

appartient indubitablement à la première moitié du deuxième siècle [1], contient les déclarations les plus précises sur la personnalité éternelle du Verbe et son rapport avec le Père ; car, après avoir comparé le christianisme au paganisme et au judaïsme, il ajoute [2] : « Dieu lui-même, le tout-puissant et le créateur de toutes choses, l'invisible, a envoyé du ciel parmi les hommes la vérité, et le Verbe saint, incompréhensible, et a voulu qu'il fixât sa demeure dans leurs cœurs. Celui qu'il a envoyé n'est pas un ange, comme on le pourrait supposer, ou quelqu'un qui domine sur les choses de la terre, ou qui soit chargé du ciel ; c'est l'artisan et le créateur de tout, par lequel il a fondé les cieux et assigné des bornes à la mer ; ses lois sont fidèlement observées par tous les êtres. — Il l'a envoyé aux hommes non pour inspirer la crainte ou exercer sur eux un empire tyrannique, mais dans des vues de douceur et de mansuétude, comme un roi envoie son fils en qualité de roi il l'a envoyé comme un Dieu aux hommes...... Un jour, il l'enverra en qualité de juge, et qui pourra subsister quand il viendra. »

L'auteur, passant aux effets du christianisme, le dépeint de rechef comme un ouvrage de Dieu : « Ne voyez-vous pas comment ils (les chrétiens) sont jetés aux bêtes, afin qu'ils renient le Seigneur, et cependant ils ne sont pas vaincus? Voyez-vous comme leur nombre s'augmente à mesure qu'on les met à mort ? Ce ne sont pas là, ce me semble, les œuvres d'un homme ; c'est la puissance de Dieu et le signe de son apparition. » La transformation morale opérée par le christianisme dans les individus comme dans toute la race, est décrite avec le même enthousiasme, et le Sauveur est appelé à diverses reprises le fils unique de Dieu (υἱὸς ἴδιος. μόνος, μονογενής) et il est dit que Dieu lui-même s'est manifesté en Jésus-Christ [3].

4. Des autres écrivains de la première moitié du deuxième

[1] Au chapitre xi[e] l'auteur se nomme disciple des Apôtres. — [2] Ch. vii : Ἀλλ' αὐτός ἀληθῶς ὁ παντοκράτωρ καὶ παντοκτίστης καὶ ἀόρατος Θεός, αὐτὸς ἀπ' οὐρανῶν τήν ἀλήθειαν καὶ τὸν λόγον τὸν ἅγιον καὶ ἀπερινόητον ἀνθρώποις ἐνίδρυσε καὶ ἐγκατεστήριξε ταῖς καρδίαις αὐτῶν· οὐ καθάπερ ἄν τις εἰκάσειεν, ἀνθρώποις ὑπερέτην τινά πέμψας, ἢ ἄγγελον, ἢ ἄρχοντα ἤ τινα τῶν διεπόντων τὰ ἐπίγεια... ἀλλ' αὐτὸν τὸν τεχνίτην καὶ δημιουργὸν τῶν ὅλων κ. τ. λ. — [3] Ch. 9, 10.

siècle, nous ne connaissons guère que le nom, tels que Papias, Quadrat, Aristide, Denis, ou du moins nous n'avons que quelques notices dues à Eusèbe. Mais elles suffisent pour nous convaincre qu'ils croyaient à ces vérités fondamentales du Christianisme : la divinité de Jésus-Christ et la sainte Trinité.

Papias, ainsi qu'il est raconté dans Eusèbe [1], avait interrogé sur les actes et les doctrines de Jésus-Christ, les deux prêtres Jean et Ariston, ainsi que plusieurs autres disciples des Apôtres, et consigné ses renseignements dans cinq livres de commentaires : Eusèbe les avait eu encore sous les yeux. Ils devaient nécessairement soutenir la croyance à la divinité de Jésus-Christ; autrement il les aurait blâmés. Il connaissait l'Évangile de saint Mathieu en hébreu ; il cite des passages de la première Epître de saint Pierre et de la première de saint Jean, et témoigne ainsi de sa croyance à la divinité de Jésus-Christ. Si les paroles que saint Irénée [2] rapporte d'un disciple des Apôtres, sont de Papias, elles contiennent indubitablement un témoignage en faveur du dogme de la Trinité. « Que ce soit là l'ordre marqué dans la salle du festin (Math., XXII, 11) et la distribution de ceux qui sont sauvés, disent les prêtres, les disciples des Apôtres (c'est-à-dire probablement ceux dont Papias avait reçu les matériaux de ses commentaires). Les fidèles s'avanceront par les degrés; ils iront du Saint-Esprit au Fils, du Fils au Père, car le Fils remet son ouvrage au Père. » (1 Cor., XV, 25, 26.)

Quadrat, d'après un renseignement de Denis consigné dans Eusèbe [3] troisième évêque d'Athènes, après Denis l'Aréopagite et Publius, remit à l'empereur Adrien, la vingtième année du dexième siècle, une apologie, qu'Eusèbe loue beaucoup comme une marque de son orthodoxie [4]. Il rapporte seulement de cette apologie que l'évêque mentionnait les cinq plaies du Seigneur et citait ceux qui avaient été guéris par lui et qui vivaient encore.

De Denis, évêque de Corinthe vers le milieu du deuxième siècle, Eusèbe [5] connaît plusieurs lettres qui auraient con-

[1] *Hist. eccl.*, III, 39. — [2] *Adv. hæres.*, V, 36. — [3] *Hist. eccl.*, IV, 23. — [4] *Ibid.*, IV, 3. — [5] *Ibid.*, IV, 23.

tribué en beaucoup de lieux à l'affermissement de la foi chrétienne. Vers le même temps, on voit paraître comme apologistes du christianisme Pingrus, évêque de Crète, Philippe Apollinaire, Méliton, Musanus, Modeste, dont les écrits, selon Eusèbe [1], contenaient la pure doctrine de la tradition apostolique et de la vraie foi.

§ 11

Témoignages indirects en faveur de la foi de l'ancienne Église à la divinité de Jésus-Christ

Chose étrange, parmi tous les hérétiques qui ont paru jusqu'à la fin du deuxième siècle, les ébronites sont les seuls qui aient nié la divinité de Jésus-Christ. Par contre, il y avait quantité de sectes docétistes et gnostiques qui, tout en concevant mal ce qu'il y avait de surnaturel et de divin dans la personne du Seigneur, ne le contestaient pas absolument, c'était plutôt le seul point qu'ils admissent dans sa personne. Dans tous les systèmes gnostiques en effet, l'incarnation du Fils était conçue comme l'apparition d'un éon céleste, divin; tous s'efforçaient d'anéantir l'élément humain et de le réduire à une pure apparence. Nous avons là un témoignage indirect de la foi des chrétiens à la divinité du Seigneur; on la défigurait sans doute, on la dénaturait; mais les traces de la vraie foi demeuraient reconnaissables.

2. Dans le cours du deuxième siècle, divers écrits apocryphes furent mis en circulation parmi les chrétiens [2], non seulement par des hérétiques qui cherchaient à y introduire leur doctrine, mais aussi par des chrétiens orthodoxes. Cette littérature, transplantée du judaïsme, où elle avait poussé de nombreux rejetons, dans le dernier siècle avant Jésus-Christ et dans le premier après Jésus-Christ, avait pris sur le terrain chrétien. Elle aussi, fournit un témoignage au moins indirect de la croyance des premiers chrétiens, notamment sur la divinité de Jésus-Christ. Les livres sibyl-

[1] *Hist. eccl.*, IV, 21. — [2] Voyez sur le sujet, l'article du *Dictionn. encycl. de la theol. cath.*

lins [1] dont quatorze sont aujourd'hui connus, et dont une partie au moins était déjà sous les yeux d'Hermas, de Justin et de Théophile, enseignent la divinité du Seigneur, car il est dit au cinquième livre qu'il reviendra de l'éther à la fin des jours, en homme sublime, qui étendra les bras sur un bois chargé de fruits; le meilleur des Hébreux, celui qui autrefois créa le soleil et laissa tomber d'aimables paroles de ses lèvres sacrées.

Dans le *Testament des douze patriarches*, déjà connu d'Origène [2], l'Incarnation du Fils de Dieu est exposée sous les formes les plus diverses : « Le salut de Dieu se lèvera sur vous dans celui qui est Dieu et homme [3]; le Seigneur, le grand Dieu d'Israël apparaît sur la terre comme homme et prend un corps [4]. L'auteur l'appelle le salut du monde [5], le Rédempteur et parle d'un sacerdoce et d'une royauté du Seigneur.

Les Apocryphes du Nouveau Testament supposent la croyance à la divinité de Jésus-Christ, et souvent ils ne traitent que de ses côtés accessoires, afin d'expliquer en face des gnostiques la véritable virginité de Marie.

3. Le juif Josèphe Flavius, qui vivait en Palestine au temps de la guerre judaïque, exprime son propre respect pour la personne du Seigneur dans un langage qui permet de conclure la foi des chrétiens. « En ce temps là, dit-il dans ses *Antiquités* [6], vivait Jésus, homme sage, si on peut encore l'appeler un homme. Il était un grand thaumaturge et le maître de ceux qui cherchent la vérité. Il comptait, tant parmi les Juifs que parmi les païens, de nombreux partisans qui le tenaient pour le Messie. Et quand Pilate, forcé par l'envie de nos chefs, l'eut fait clouer sur la croix, ceux qui l'avaient suivis auparavant, demeurèrent cependant auprès de lui; car il ressuscita le troisième jour et leur apparut de nouveau. Les livres des prophètes avaient annoncé cela de lui et une foule d'autres choses merveilleuses, et jusqu'au jour présent, le nombre des chrétiens, à qui il a donné son nom, n'a point diminué. » De nos jours,

[1] Ils ont été édités avec les suppléments d'Angelo Mai, par Alexandre, Paris, 1840, et par Friedlieb, Leipsig, 1852. — [2] *Hom.* XV *in Is.*. — [3] *Simil.*, VI; *Dan.*, V; *Benj.*, IX. — [4] *Simil.*, VI. — [5] *Lévi*, XIV. — [6] Lib. XVIII, 3.

il est vrai, on a essayé de combattre l'authenticité de ce passage par des raisons internes; mais il est déjà cité par Eusèbe [1] et saint Jérôme [2], et cité d'un livre qui aussitôt après son apparition, fut généralement répandu dans les cercles cultivés et qui ne pouvait que difficilement recevoir des additions apocryphes de ce genre.

Le païen Pline le jeune, gouverneur de Bithynie de l'an 103 à l'an 105, consulte [3] l'empereur Trajan sur la manière dont il doit traiter les chrétiens qui se sont repandus dans les villes comme dans les campagnes, attendu que la nouvelle religion peut devenir un péril pour l'État. Il communique à l'empereur ce qu'il a appris de cette religion par les dires des chrétiens. Il se réunissent à un jour déterminé, *stato die*, avant le lever du soleil, pour chanter des hymnes au Christ comme à un Dieu, *Christo quasi Deo*

Celse, philosophe païen de l'école d'Épicure, écrivit vers le milieu du deuxième siècle, contre les chrétiens, un livre (λόγος ἀληθής) qui est presque entièrement reproduit dans les huit livres d'Origène contre Celse. Nous y voyons que le philosophe païen avait surtout à cœur de démontrer que la foi des chrétiens à la divinité de Jésus-Christ était une absurdité, une folie; mais nous y voyons en même temps que cette croyance, non seulement était générale parmi les chrétiens d'alors, mais que c'était Jésus-Christ lui-même qui l'avait provoquée ; car le philosophe incrédule lui reproche de s'être donné pour Dieu et de s'être attribué une naissance surnaturelle [4]. Il n'a pas trouvé un seul témoignage ancien pour établir qu'en un lieu quelconque les chrétiens aient considéré le Seigneur comme un homme, mais il reconnaît expressément qu'ils tenaient le Sauveur pour l'αὐτόλογος de Dieu, ce qui lui semblait indécent à son point de vue, parce que le Verbe divin aurait été souillé par son apparition dans la chair [5].

4. — La preuve la plus manifeste de la foi de l'ancienne Église à la divinité du Sauveur, nous est fournie par toute l'histoire du christianisme et de l'Église : sans la croyance à la divinité de Jésus-Christ, l'histoire demeurerait inexpli-

[1] *Hist. eccl.*, I, 11. — [2] *Catal.*, XIII. — [3] *Epist.*, X, 97. — [4] *Cont. Cels.*, I, 28, 38, 41. — [5] *Ibid.*, II, 31. Cf. I, 66; II, 9, 30, 36; III, 41; IV, 2.

cable. La séparation progressive du christianisme d'avec le judaïsme, la position que le christianisme conquit en face du paganisme de l'État romain, la propagation de l'Église parmi toutes les nations de la terre, malgré les attaques et les persécutions qu'elle eut à essuyer de toutes parts, le martyre de tant de milliers de chrétiens en tous lieux et dans toutes les conditions, les institutions liturgiques, les fêtes annuelles, en un mot l'histoire tout entière de l'Église ne s'explique et n'a de sens qu'en admettant que la divinité du fondateur de la religion est le noyau intime, le ferment de vie du christianisme, et que cette croyance est véritable.

§ 12

Contact de la philosophie païenne avec la doctrine chrétienne. Platonisme et Philonisme.

Le christianisme se présentait comme le terme et la consommation des révélations de l'ancienne loi. La première question historique qui a dû nous occuper précédemment en étudiant l'ère des Apôtres, était de montrer les rapports du christianisme avec le judaïsme. La séparation d'avec la synagogue, les questions concernant l'importance de la loi ancienne pour l'obtention de la grâce en Jésus-Christ, les rapports de Notre-Seigneur avec les prophètes de l'ancienne alliance et sa supériorité sur eux, sa nature divine et par conséquent ses relations avec le Père, ces questions devaient surgir au premier plan, et trouver leur éclaircissement dans les écrits des disciples des Apôtres. Toutefois les hérauts de l'Évangile ne tardèrent pas, suivant l'ordre du Seigneur, à s'adresser aussi aux païens, car il devait être la religion universelle et réunir tous les hommes dans une vaste société religieuse. Dans la solution de ce problème, le christianisme allait être souvent en contact avec le paganisme, non seulement au point de vue de ses idées et de ses coutumes religieuses, des usages privés et sociaux, des institutions sociales et politiques, mais aussi sous le rapport de la science et de la civilisation. Sur ces différents terrains, le christianisme rencontrait quantité de choses qui étaient une

corruption de la nature, une suite du péché et de l'erreur, quelquefois même l'œuvre du démon; il devait les combattre comme un élément hostile, les extirper, ou du moins les purifier et les ennoblir, afin qu'elles pussent servir aux institutions chrétiennes. Cependant tout n'était pas mensonge, tromperie, œuvre du démon dans le paganisme. L'humanité, quand elle fut bannie du paradis, avait gardé son héritage naturel, et les peuples païens, non moins que la nation juive, étaient appelés à se préparer à recevoir la rédemption en Jésus-Christ, bien que leur route fût plus dangereuse et moins unie, quelquefois même détournée du vrai but. Il leur manquait un indicateur divin facilement reconnaissable, tel que l'avaient les Israélites dans leur législation, dans leur culte institué de Dieu, dans leurs prophètes inspirés d'en haut et autres institutions divines, qui servaient à les reprendre, à les instruire et à les élever. A la fin cependant, la Providence avait amené les peuples païens qui appartenaient à la civilisation gréco-romaine, à un point où tout semblait mûr pour recevoir le salut qui leur était préparé en Jésus-Christ.

Dans une histoire des dogmes, on ne peut considérer comme ayant une importance immédiate dans cette prédisposition des païens, que ce qui touche directement la vérité chrétienne, savoir la philosophie qui chez les esprits cultivés, avait remplacé la religion et s'était emparée des vérités de la religion naturelle. Et de fait, les anciens peuples, notamment les Grecs, n'avaient pas négligé sur ce point la culture de leurs facultés naturelles; ils avaient fait au contraire de si grandes choses, que les anciens Pères, tels que Justin et Clément d'Alexandrie, comparant la philosophie aux institutions divines du judaïsme, l'appellent un produit du λόγος σπερματικός. Il est sûr, en tout cas, que la science et la culture intellectuelle des païens renfermaient précisément le côté positif et le plus saillant de la préparation au christianisme. Le christianisme réclame en effet pour atteindre à sa pleine prospérité et porter des fruits abondants, un certain degré de culture intellectuelle, car il offre à notre croyance une multitude de vérités surnaturelles et suprasensibles, qui peuvent à peine être saisies par des hommes plongés dans les sens et placés au dernier échelon

de la civilisation, et encore moins être embrassées de tout cœur et appliquées à la vie avec toutes les forces de l'âme. Il a pour but de préparer l'homme à atteindre une fin surnaturelle, de l'élever au-dessus de lui-même, de ses pensées et de ses puissances naturelles. Il ne prend donc nulle part aussi facilement racine que là où la vie, les vérités naturelles de la religion, l'existence d'un être suprême, l'immortalité de l'âme, l'ordre moral naturel, ne sont pas entièrement méconnus. L'histoire des missions chez les peuples barbares, leurs modestes succès, comparés à ceux que les Apôtres obtinrent chez les Grecs et les Romains, en fournissent la preuve. De plus, en sa qualité de religion positive divine, destinée à conquérir tous les peuples de la terre, le christianisme avait besoin d'un fondement historique absolument inébranlable, afin qu'en l'examinant et en l'approfondissant, un esprit cultivé pût acquérir la conviction certaine de la crédibilité du fait de la révélation, condition préliminaire de la foi.

Or, l'époque se prêtait admirablement à ce dessein ; parvenue à un haut degré de civilisation, elle était capable de laisser derrière elle une histoire parfaitement accréditée. Ajoutez que la philosophie, au temps de Jésus-Christ, avait fait les tentatives les plus diverses ; et après avoir parcouru toutes les voies imaginables, elle avait enfin abouti à ce résultat, que la raison était d'elle-même incapable d'acquérir une certitude pleine et entièrement satisfaisante. Le nombre des systèmes et des écoles qui se contredisaient et se combattaient mutuellement, ne pouvait qu'accroître le sentiment de l'inquiétude générale et favoriser le scepticisme. Il est vrai que la philosophie avait flétri l'ancienne idolâtrie comme injurieuse aux dieux et aux hommes ; mais à la place de l'ancienne religion, elle n'avait pas substitué une religion meilleure. Elle avait donc excité, pour la vraie religion, une attente comparable aux espérances des juifs, et qui ne pouvait être qu'extrêmement favorable à la propagation du christianisme. De plus, la philosophie, dans ses recherches sur la connaissance humaine, sur Dieu et ses rapports avec le monde, sur la destinée de l'homme, se heurtait à un fond de doutes et de questions qui ne pouvaient être pleinement résolus que par le christianisme ; car les vérités surnaturelles du salut, que nous ne connaissons que par la foi,

jettent une lumière beaucoup plus vive sur les vérités même naturelles ; elles leur donnent une plus grande certitude, et les font paraître dans une plus éclatante clarté.

C'est donc avec justice que les Pères voyaient dans la philosophie des anciens le côté le plus brillant du paganisme, et dans la science et la civilisation des peuples de culture gréco-romaine, une des principales dispositions au christianisme. Le christianisme n'est pas venu au monde pour détruire, comme un ouragan, les fleurs qu'avait poussées la philosophie, mais pour les féconder par les vérités supérieures de la foi, pour éclaircir, purifier, agrandir la pensée et la science naturelles, pour leur ouvrir un nouveau domaine et les animer à des investigations inconnues.

Le christianisme ne pourra jamais se passer de la philosophie ni de la science en général, non seulement parce qu'il est obligé lui-même, dès qu'il trouve accès auprès des esprits cultivés, de se créer une théologie savante, mais aussi parce que le christianisme étant essentiellement destiné à sauver le genre humain et à le rendre heureux, doit favoriser tout ce qui est vrai et bon, soit dans l'ordre de la nature, dans les sciences naturelles, les arts et la philosophie; soit dans l'ordre de la grâce, que l'Eglise a pour principale mission d'affermir, de cultiver et d'édifier. De là vient que la foi chrétienne ne tarda pas à s'allier avec la philosophie, soit pour procurer aux savants du paganisme la conviction scientifique de la crédibilité du christianisme, sort pour écarter les contradictions apparentes de la foi chrétienne avec les résultats avérés de la philosophie, et montrer la prééminence de celle-là, mais surtout pour préparer autant que possible la voie à l'intelligence des vérités surnaturelles.

Quand il y avait un rapport si intime entre la philosophie et la foi, qu'il apparaissait de lui-même et qu'une théologie proprement dite n'était pas même possible sans philosophie, il importait beaucoup, dans les premiers pas qu'on fit sur ce terrain, d'éviter les écarts d'une fausse philosophie, d'adopter de faux principes, de mêler des doctrines philosophiques erronées aux vérités de la foi, et de dénaturer celles-ci. On tombe dans une confusion incompréhensible, on cède à une passion inexplicable de tout mêler et de tout interpréter

dans le sens du panthéisme, quand on prétend que le christianisme, que les doctrines de la foi sont entrées dans le monde, non par une révélation divine positive, mais comme un produit naturel des idées populaires et des axiomes philosophiques qui avaient cours chez les païens et les juifs, qu'il est permis de les confondre ensemble, que la plupart des idées chrétiennes se trouvaient déjà en germe dans le paganisme. On assure notamment, malgré les témoignages de l'histoire les plus authentiques, que le platonisme alexandrin est une des sources des dogmes chrétiens, qu'il aurait fourni l'idée du Logos, et que cette idée serait issue du paganisme vers le milieu du deuxième siècle. On n'hésite même pas à nier, en faveur de cette hypothèse arbitraire, l'authenticité de l'Évangile de saint Jean et celle des lettres de saint Ignace, et l'on a dû faire au moins la tentative de bouleverser toute l'histoire.

C'est donc ici le lieu, pour écarter de pareilles interprétations et surtout pour l'intelligenee de la théologie ecclésiastique, d'examiner en détail ce que contient la philosophie avec laquelle le christianisme se vit pour la première fois en contact : le platonisme des Alexandrins et les idées du juif Philon, très répandues chez les juifs lettrés.

Dans sa philosophie, Platon ne se propose pas seulement de scruter et d'approfondir les hautes vérités de la morale et de la métaphysique ; il vise encore à régénérer les mœurs de son peuple et à donner à l'État une meileur constitution. Sa philosophie avait donc été, plus que toute autre, imprégnée d'éléments religieux, bien que dans la philosophie antérieure à Socrate, laquelle portait surtout le caractère d'une philosophie naturelle, on ne pût éviter les questions religieuses concernant les rapports de l'homme à Dieu, dès qu'on commençait à s'enquérir de l'origine des choses. Les grands poëtes de la Grèce du cinquième siècle, un Pindare, un Eschyle, un Sophocle attestent eux-mêmes que les idées religieuses d'un être absolu qui règne sur tous les dieux du paganisme, de l'immortalité de l'âme, d'une récompense due à la vertu, devaient encore dominer parmi le peuple, dans l'esprit duquel elles avaient été puisées.

A Athènes, qui s'était mise à la tête de la Grèce, on voit paraître alors parmi le peuple une sorte de culte exagéré,

qui supprima non seulement toutes les fables des dieux, mais aussi toutes les représentations religieuses, tous les principes, et érigea en maxime les jouissances sensibles dans la vie privée et l'égoïsme dans la vie publique. Les sophistes, dans leurs écoles, favorisèrent cette tendance de l'époque. Toutes les idées supérieures furent bannies de leur doctrine; ils ne cultivèrent plus que la dialectique, et encore dans le dessein de former des rhéteurs habiles, qui sussent profiter des circonstances et conduire la multitude par leurs artifices. De là vient qu'Aristophane, dans ses *Nuées* et ses *Oiseaux*, leur reproche de former, au lieu de citoyens capables, d'hommes pieux, des chercheurs vains et subtils, des penseurs athées, des gens sans conscience, corrupteurs du droit. Pour le reste, ils s'appuyaient sur les doctrines d'Héraclite, savoir, que toutes choses sont dans un flux perpétuel, et qu'il est impossible d'en acquérir une connaissance exacte, parce que nous ne pouvons jamais saisir les objets, et que, sitôt que nous l'essayons, ils se transforment.

Les résultats funestes de ces principes immoraux et irréligieux, d'une méthode qui répudiait toute connaissance véritable, ne devaient pas tarder à se produire. Une régénération de la science et des mœurs, — dût-elle ne réussir que chez les meilleurs esprit, — était devenue nécessaire.

C'est à cette tâche que se dévoua Socrate. Les hommes de ce temps avaient détourné leur pensée de la recherche des causes au sein de la nature. Quant à la ramener dans les voies qu'on avait désertées, il croyait avec raison que c'était une entreprise inutile autant que funeste. Il prit son point d'appui autant qu'il était possible dans le mouvement de l'époque; afin d'arriver par là à lui donner une nouvelle et meilleure direction. La dialectique fut aussi son point de départ; seulement, il n'en fit point, comme les sophistes, le jouet des passions, l'instrument du mensonge et de l'imposture, mais une arme au service de la vérité. Au lieu de porter ses investigations sur la physique, il plongea ses regards dans l'intérieur de l'homme, vers la connaissance intellectuelle, afin de saisir la nature des choses au moyen des idées générales ; mais surtout vers les idées morales, afin de former la jeunesse en propageant la vraie

connaissance de ces objets, de l'élever à des pensées plus hautes, de renouveler l'État et la société humaine. Il voulait de plus, en présence des sophistes, sauver et justifier les idées fondamentales de la religiou sur l'existence d'un être suprême, de l'immortalité de l'âme ; car sans elles, tout enseignement de morale deviendrait inutile. Il a donc ce mérite d'avoir frayé des voies nouvelles à la philosophie, de l'avoir ramenée dans son domaine propre, dans le monde des idées suprasensibles, d'avoir fondé la morale et la métaphysique, et établi la dialectique comme forme de la science. On peut justement l'appeler le père de la philosophie et un précurseur du christianisme au sein du monde païen, tant qu'il sera vrai que le mouvement intellectuel imprimé par lui et répandu bientôt dans toutes les contrées civilisées de la Grèce, a préparé le sol à la propagation d'une religion absolument monothéiste.

Platon fut formé par Socrate, et c'est de la même école que sortit Aristote. L'antiquité païenne n'a pas essentiellement dépassé dans la suite les travaux de ces deux grands hommes.

Dans la théorie de la connaissance, Platon admettait le point de vue de Socrate ; il distinguait la perception et la représentation de la connaissance intellectuelle. Le terrain de la première, ce sont les choses visibles dans l'ordre extérieur et sensible, lesquelles, ainsi que l'enseignait Héraclite d'Ionie, sont dans un flux perpétuel ; l'objet de la seconde, ce sont les choses spirituelles, l'être proprement dit. La perception ne nous montre rien de durable et de permanent, comme doit être le vrai, mais seulement l'impression que les choses font sur nous actuellement. Platon, en faisant sienne cette opinion d'Héraclite, ne rejetait point toute science objective et véritable, il lui assignait seulement la demeure qui lui est propre, le monde des idées. C'est dans l'idée en effet, que nous résumons la nature des choses qui ne sont pas sujettes à l'inconstance de la matière, mais qui ont une consistance indépendante des objets extérieurs. Dans les choses, la nature ne paraît jamais en elle-même, mais seulement sous certains phénomènes qui peuvent varier instantanément, et qui sont toujours accompagnés d'imperfection et de lacunes. Or Platon

ne doutait pas un instant que ces idées générales par lesquelles nous saisissons ce qu'il y a d'immuable et d'éternel dans les choses, ne dussent, comme nos représentations sensibles, avoir pour correspondant une réalité ; il admettait au contraire comme un axiome, la ressemblance de la représentation humaine avec la science. Partout il concevait la connaissance, les idées aussi bien que les représentations sensibles, comme un reflet de la réalité, bien qu'on eût pu lui objecter que la conclusion qu'il tirait des représentations en faveur de la connaissance intellectuelle n'était pas toujours fondée; car nous sommes ici sur le terrain purement idéal, où nous ne pouvons connaître que ce qui est purement possible. Or, comme Platon suppose en outre que les idées générales n'ont pas de réalité dans le monde sensible, et, d'autre part, que les objets suprêmes et proprement dits de notre connaissance doivent avoir quelque réalité, il plaçait leur existence dans un monde intelligible, et ces êtres subsistants, ces types de tout ce qui est fini, il les nommait idées. Dans cette théorie des idées qui lui appartient en propre, Platon se montre réellement grec : il personnifie en quelque sorte les types primordiaux, et, comme ferait un artiste, il les peint comme des formes d'un monde suprasensible.

Ainsi, tandis que Socrate conduit la philosophie de la méditation du monde extérieur à la considération du monde des idées, Platon aboutit à l'idéalisme absolu. C'est précisément ainsi qu'Aristote lui-même explique la genèse de la théorie des idées, quand il écrit dans sa métaphysique : « Aux dites philosophies succéda la philosophie de Platon, qui, tout en se rattachant sur la plupart des points aux Pithagoriciens, s'écartait aussi en quelque chose de la philosophie italique. Familier dès sa jeunesse avec Cratyle et la doctrine d'Héraclite, que toutes les choses sensibles sont dans un mouvement perpétuel, et qu'on n'en peut rien savoir, il persévéra plus tard dans cette opinion, mais il s'appropria en même temps la philosophie socratique, qui s'occupait de recherches sur la morale, en écartant les questions de pure science naturelle, tout en cherchant ce qu'elles ont de général et s'appliquant avant tout à formuler les idées. Platon se rattachant à lui, en conclut que pour

déterminer les idées, il ne fallait pas s'attacher aux choses sensibles, car on ne saurait rien établir de général en partant des choses sensibles, qui varient incessamment. C'est pourquoi il donna le nom d'idées à cette catégorie de l'être. Quant aux choses sensibles il soutenait qu'elles subsistent à côté des idées et que ce sont les idées qui les dénomment, car la pluralité, ce qui répond aux idées, est telle chose par sa participation aux idées. En ce qui est de ce mot « participation, » Platon n'a fait que produire un terme nouveau; les Pythagoriciens faisaient naître les choses d'une imitation des nombres; Platon, d'une participation : c'est là une pure substitution de mots; quoi qu'il en soit, aucun d'eux n'explique en quoi consiste cette participation ou imitation. »

On voit par là avec quelle habileté Platon, profitant des travaux de ses devanciers, a tracé des voies nouvelles à la philosophie et a su lui imprimer une direction vers les choses invisibles et suprasensibles. Son principal mérite, comme celui de Socrate, est d'avoir anéanti chez son peuple si bien doué, les systèmes grossiers du sensualisme et du matérialisme, qui flattaient les sens et emprisonnaient en quelque sorte l'esprit dans les choses matérielles et passagères Il ne pouvait pas se contenter, avec Héraclite et l'école matérialiste, de voir dans l'absolu un flux perpétuel, un feu ou un principe animique, qui résidât dans le monde entier, et produisît un cercle éternel, car ce qui n'est pas, ce qui change constamment, ne peut pas se concevoir comme l'absolu ou l'être véritable. De même, il ne lui suffisait pas, pour expliquer le monde, de déclarer, avec l'école éléatique, avec Xénophanes et Parménides, que tout ce qui tombe sous les sens est illusoire, et de n'admettre que la réalité de quelque chose d'inconnu et d'immobile, de l'unité pure et indéterminée. Au milieu de ces doctrines, l'esprit, avec son idée de l'absolu, ne sortait pas de ce monde terrestre et visible, il demeurait plongé dans ses idées matérialistes, du moins panthéistes, et rejetait peu à peu toute pensée supérieure et tout effort moral.

Platon avait si nettement démêlé les différences des représentations sensibles et de la connaissance intellectuelle, de la convoitise sensible et de la volonté morale

aspirant à réaliser l'idéal [1]; il s'efforçait, avec une vue si nette du but à atteindre, de débarrasser l'esprit des liens de la sensualité, dans la connaissance comme dans l'action, de régénérer les mœurs de son peuple par la philosophie, qu'il ne pouvait pas s'en tenir à ces systèmes, et qu'il devait donner à l'absolu une existence hors du monde. Il y arriva par la doctrine des idées, et dès qu'elle subsista, c'en fut fait de l'opinion qui plaçait Dieu, l'absolu, dans le monde ; une telle doctrine devenait impossible. Ce qui nous intéresse tout particulièrement, c'est de savoir quel rapport il mettait entre le monde idéal et l'absolu. Il admettait évidemment, en un certain sens, un être intermédiaire entre le monde matériel présent et l'être suprême, et il croyait y trouver ce qu'il y a de constant dans les choses, l'objet propre de la connaissance intellectuelle. Nulle philosophie ne peut se soustraire à l'idée de l'absolu, dès qu'elle veut établir une morale ou une métaphysique. Quelle est en effet la tâche de la pensée philosophique, sinon d'établir l'unité et l'harmonie dans le monde de nos pensées, de comprendre, autant que possible, la raison des choses, surtout la raison dernière? Voyons comment Platon y est parvenu, et demandons-nous premièrement : quel rapport de causalité les idées ont avec l'être suprême et la fin dernière ; deuxièmement, quel est leur rapport avec les objets individuels de la nature qui nous entourent, et d'où viennent les éléments sensibles et matériels qui les accompagnent toujours? Faut-il aussi les rapporter à Dieu comme à leur cause première, n'y a-t-il que le mouvement qui provienne de lui?

La première question a été diversement résolue de nos jours par ceux qui ont étudié la philosophie platonicienne, Selleiermacher et Zeller [2] d'une part; Herman et Ackermann [3] de l'autre. Les premiers s'autorisant du livre de la République, ont conçu l'être suprême comme la première idée, l'idée du bien, dans le sens platonicien; les autres, recueillant les passages les plus clairs de plusieurs

[1] *Republ.*, VI, 509 et ailleurs. — [2] *La philosophie des Grecs*, p. 451 et suiv., 2e édit. (en all.). — [3] *Les éléments chrétiens dans Platon et dans la philosophie platonicienne*, Hambourg, 1835 (en all.).

dialogues, ont du trouver dans le Dieu du système platonicien un être connaissant et voulant et le premier principe du mouvement. Il est vrai que dans sa République [1], Platon compare l'idée du bien au soleil, et lui assigne dans le monde des idées ou dans le domaine de l'intelligible, une place semblable à celle du soleil dans le monde matériel, où les objets ne deviennent visibles que par sa lumière. Et il écrit dans un autre endroit : « Le soleil, direz-vous, donne aux choses visibles non seulement la capacité d'être vues, mais aussi le devenir, l'accroissement et la nourriture, bien qu'il ne soit pas lui-même le devenir — comment le serait-il ? — Eh bien ! vous devez dire également : ce qui est connaissable et connu, ne vient pas seulement du bien ; il tient aussi du bien l'être et la nature ; car le bien lui-même n'est pas l'être, mais il le surpasse en force et en dignité. »

Ces paroles toutefois ne signifient pas que l'idée du bien doive être conçue comme le formateur du bien, pas plus que le soleil n'a appelé les choses de la nature à l'existence. Il se borne à répandre sur elles la lumière nécessaire, afin qu'elles nous apparaissent dans leur beauté ; il donne aux objets vivants les conditions nécessaires à leur subsistance et à leur développement. C'est ainsi que Platon [2], dans un autre passage, s'exprime sur les rapports de l'idée du bien avec le monde idéal : « Dieu doit savoir si une croyance est exacte ; ce que je vois du moins, je le vois de telle sorte qu'à la fin, parmi tout ce qui est connaissable, l'idée du bien ne peut être vue qu'avec peine ; mais quand on la voit, on la reconnaît aussitôt pour ce qu'elle est, c'est-à-dire pour la cause de tout ce qui est bon et beau, produisant dans le monde visible la lumière et le soleil, duquel dépend la lumière, et produisant seule dans le monde intelligible, dont elle est la souveraine, la vérité et la raison. »

Il résulte il est vrai de ces paroles que parmi les idées, qui, selon Platon, forment proprement l'objet de la connaissance intellectuelle, celle du bien est la cause souveraine, parfaite, formelle de tout ce qui est bon dans le monde sensible comme dans le monde idéal. Mais il ne s'ensuit point que cette idée du bien réponde à notre idée

[1] VI, 509. — [2] *Ibid.*, VII, 517.

de l'absolu, ou qu'elle soit le principe de l'être de toutes choses. Sans doute Platon ne pouvait pas s'en tenir à la pluralité des idées conçues comme des substances réelles, comme des êtres éternels, mais privés de mouvement; il devait les rattacher à une cause plus élevée. Mais nous pouvons supposer d'avance que cela ne lui réussit point, car cette créance à des êtres réels dans l'autre monde était arbitraire et se heurtait à des difficultés qui allaient grandissant, à mesure qu'on les poursuivait dans leurs dernières conséquences. De même que Platon expliquait toutes les choses individuelles du monde sensible et visible par les idées, leur cause formelle, et par la *hylè*, leur cause matérielle ; de même il assignait deux principes au monde idéal, l'unité, comme principe formel, et l'infini (ἄπειρον), ou la grandeur et la petitesse, comme principe matériel. C'est ainsi du moins qu'Aristote, dans sa métaphysique [1], expose les vues de Platon : « Il résulte manifestement de ce qui vient d'être dit qu'il (Platon) n'emploie que deux principes, l'un idéal, l'autre matériel; car les idées sont les causes de l'être (les causes formelles de tout le reste) ; et, l'unité, la cause formelle des idées. Platon détermine en outre la matière qui sert de fondement en ce que les idées sont dites des choses sensibles, et par idées on entend l'unité. Il la détermine en disant qu'elle est la dualité indéterminée, le grand et le petit nommé ci-dessus (ἄπειρον). Quant à l'idée d'une création, et quant à concevoir les idées comme des pensées éternelles de l'être absolu, Platon ne pouvait pas s'élever jusque-là, et de même qu'il expliquait le monde actuel par deux principes, par les idées éternelles et par la *hylè* informe où s'imprimaient les idées ; de même dans son explication des idées il ne sort pas du dualisme : il les fait sortir de ces deux principes, l'unité et l'infini dont nous venons de parler. Outre ces deux principes, il admet la réalité des esprits raisonnables qui ne sont pas compris dans les idées et n'appartiennent pas à la *hylè*, mais qui existent de toute éternité, comme des êtres doués de vie et de mouvement, à côté du monde des idées, et se réjouissent à les contempler. » Le principe de l'être et de la nature

[1] Lib. I, cap. VI.

idéale, dit Aristote [1] n'a été encore nettement indiqué par aucun philosophe, il ne l'a pas été surtout par les partisans de la doctrine des idées, car ils n'admettent pas que la matière des choses sensibles soit les idées et ce qui est contenu dans les idées, et ils n'en font pas dériver l'origine du mouvement, au contraire, ils en font des causes du calme et du repos. Toutefois, ce sont les idées qui donnent à toutes les autres choses leur nature, et aux idées elles-mêmes l'unité. Platon lui-même affirme dans les termes les plus explicites, que les âmes étant des êtres qui se meuvent eux-mêmes, ne peuvent pas s'expliquer par les idées et par la matière qui leur serviraient de principe. « Tout corps, dit-il [2], à qui le mouvement n'arrive que du dehors, s'appelle inanimé ; mais celui qui possède en soi la faculté de se mouvoir se nomme animé, comme s'il était la nature de l'âme. Or, s'il en est ainsi, si rien ne se meut soi-même que l'âme, il s'ensuit que l'âme n'est pas devenue, qu'elle est immortelle. »

Or, si la philosophie s'occupe à montrer que tout vient de la cause suprême, Platon devait, au moins en quelque chose, rapporter ces êtres spirituels à un principe primordial. Ce principe, selon lui, c'est Dieu, l'esprit le plus parfait ; il appartient si peu à la série des idées sans mouvement, qu'il lui est au contraire opposé comme principe du mouvement, de la connaissance et du vouloir, et qu'il acquiert sa félicité et sa perfection par les idées et par leur contemplation [3]. Cet être souverainement parfait se présente partout dans Platon comme un être personnel, non seulement dans le *Timée* où Dieu apparaît comme l'architecte du monde, mais dans plusieurs autres endroits [4], lesquels conservent leur force probante bien qu'on y ait vu plus tard un simple mythe. Si l'on croyait [5] cependant que Platon, « d'après son propre sentiment, n'a pas séparé la cause motrice de la cause idéale, la divinité de l'idée suprême, l'idée du bien, » on se mettrait en contradiction avec Aristote, et avec Platon lui-même, et on n'établirait aucune unité dans le système, car

[1] *Métaph.*, I, 7. — [2] *Phœdr.* 245, C. cf. *Tim.*, 29, B. — [3] *Phœdr.*, 247. — [4] *Republ.*, II, 379 ; *Soph.*, 265, C ; *Phil.*, 28, C ; *Phœdo*, 62 ; *Leg.*, IV, 715 et X, 889, D. — [5] Zeller, *Philosophie dés Grecs*, p. 452 (en allem.)

il resterait à expliquer comment le monde des esprits peut sortir d'une idée inconsciente. Il n'y aurait de vraie et parfaite unité dans le système de Platon que s'il avait conçu les idées non seulement comme des types formels de l'essence des choses, mais aussi comme des pensées de l'être suprême, et s'il avait rapporté à Dieu aussi bien ces pensées ou principes formels, que la *hylè* ou principe matériel, comme à la cause unique, à la suprême raison de toutes choses. Platon n'arrive pas sans doute à concevoir cette relation parfaite de toutes choses à Dieu; cependant il attribue à Dieu la perfection absolue [1], la toute-puissance [2], la sagesse, qui ordonne tout pour le mieux [3], la science universelle [4], la justice [5], la bonté [6], l'incorporéité [7], et il se fait de la divine Providence des idées si relevées qu'on dirait presque qu'il les a empruntées à la révélation [8].

Arrivons à la seconde question, touchant les rapports des idées avec le monde extérieur sensible. Ici encore, nous nous heurtons à des difficultés, à des problèmes que Platon n'a pas résolus. Tout ce qui tient à l'essence et à la forme des choses individuelles de la nature, est une image des idées, de même que nos principales notions sur la morale sont un reflet des idées. Mais les choses qui nous entourent n'ont pas seulement une forme; elles ont aussi une matière qui ne peut se ramener aux idées, mais qui produit les imperfections et les lacunes que nous remarquons dans toutes les choses de la nature.

Et toutefois il nous est impossible de concevoir la matière sous aucune espèce de forme et par conséquent sans nulle participation à l'idée, car nous ne pouvons rien envisager sans apparence et sans forme. Quoi qu'il en soit, la matière fournit au moins le fond matériel des choses et porte le nom de non être, μή ὄν, car l'être est précisément l'idée en tant qu'objet de la haute connaissance intellectuelle. La matière ou le principe matériel des choses, la matière première est, pour ainsi dire, quelque chose d'intermédiaire entre l'être et le non-être, c'est la puissance d'être étendu,

[1] *Republ.*, II, 381. — [2] *Leg.*, IV. 715, X, 901. — [3] *Ibid.*, X, 902, *Phædo*, 97, C; *Phil.*, 28, D. — [4] *Leg.*, X, 901. — [5] *Ibid.*, IV, 716, X, 904. — [6] *Ibid.*, X, 902; *Phædo*, 62. B. — [7] *Phœdr.* 246, C. — [8] *Tim.*, 30, B; *Soph.*, 265, C; *Phil.*, 28, D.

comme le concevait Aristote, et plus tard saint Augustin [1] et saint Thomas. Comment les idées se sont-elles unies à la *hylé*, et ont-elles produit les choses sensibles. Platon n'en dit rien, parce qu'il ne s'élevait pas jusqu'à l'idée de création. Évidemment la cause de leur incorporation ne résidait pas dans les idées destituées du mouvement; mais le mouvement nécessaire pour cela provenait de l'esprit suprême, que *Timée* nous dépeint comme l'architecte du monde. Cet architecte a d'abord créé les âmes, et à leur tête l'âme du monde, qui vivifie l'univers entier et le met en mouvement [2]. Platon donnait également aux astres des principes moteurs et des âmes parfaites qui, jointes à l'âme du monde, formaient le royaume des dieux inférieurs et devaient, dans son système, répondre aux divinités populaires. Ces âmes, selon lui, de même que toutes les âmes humaines, sont éternelles, increées, immortelles, parce qu'elles ont en elles le principe de leur mouvement. Quant à la cause formelle de toutes choses, il la trouvait dans les idées, car Dieu en a formé des images dans les matières et les a comme enveloppées d'un vêtement matériel. Or, c'est là précisément ce qui ne nous est pas démontré dans le système de Platon, ce qui n'est pas même établi comme possible pur, puisqu'il conçoit la matière informe comme un principe éternel et absolu, il aurait dû la concevoir aussi comme quelque chose d'immuable. Déjà Aristote avait parfaitement suivi et relevé cette lacune du système de Platon, quand il écrivait dans sa Métaphysique [3] : « Platon n'a pas clairement expliqué comment les choses proviennent des idées, car aucun des moyens ordinaires par lesquels on a coutume de préciser ce rapport, n'atteint le but. Appeler les idées des images typiques, et dire que les choses participent à ces idées, c'est un vrai bavardage revêtu de métaphores poëtiques. »

Ce qui précède montre suffisamment que la connaissance des vérités de la religion naturelle, de l'existence d'un être spirituel suprême, de l'immortalité de l'âme, malgré quelques superfétations erronées, avait déjà atteint dans Platon un haut degré de perfection, comme aussi la notion de la différence entre le domaine spirituel, le domaine matériel,

[1] *Confess.*, XII, III. — [2] *Tim.*, 92, C. — [3] Lib. I, *cap.* IX.

le domaine moral et le domaine sensible. Quant au dogme de la trinité chrétienne, on n'en trouve point chez lui le moindre vestige. Il admet sans doute, pour expliquer les choses du monde et les ramener à leurs raisons dernières, trois causes absolues : la *hylè*, comme cause matérielle, le monde des idées comme cause idéale et l'esprit divin comme cause motrice [1], tandis que les plus anciens philosophes grecs ne connaissaient qu'une cause, la matière. Cependant il n'y a pas ici de ressemblance avec l'enseignement chrétien, lequel ramène tous les êtres à Dieu comme à leur unique et dernière raison. De même, le passage obscur de la seconde lettre de Platon, quoique rapporté à la trinité par Clément d'Alexandrie [2], ne saurait rien démontrer, d'autant plus qu'on a toute raison de révoquer en doute l'authencité de ces lettres. Il n'y est question en général que de trois degrés dans la série des choses. Cependant notre philosophe y enseigne de la manière la plus claire l'existence transcendante, extra mondaine de la vie de Dieu. Il y est dit que la pensée a été arrachée aux liens et aux illusions de la sensibilité, de la représentation sensible, qu'un monde idéal a été offert aux tendances et aux aspirations morales, qu'on leur a proposé un but beaucoup plus élevé qu'une satisfaction des instincts sensibles, une jouissance terrestre dans la possession de biens passagers.

Il y avait donc dans le système de Platon de nombreux éléments qui faisaient vaguement allusion à la vérité chrétienne, mais ils étaient présentés d'une façon exclusive et même exagérée, et ils pouvaient donner lieu à de dangereuses hérésies, telles que le gnosticisme et l'origénisme.

Nous trouvons un rapport plus étroit encore avec le christianisme, du moins au commencement, dans la philosophie du juif Philon, du philosophisme, formé de vues spéculatives empruntées au judaïsme, aux enseignements de la révélation, et aux spéculations platoniciennes, stoïciennes et orientales (20 avant Jésus-Christ — 40 après Jésus-Christ). Déjà précédemment, le judaïsme alexandrin ne

[1] C'est ainsi qu'après Aristote, Apulée (*De hab. doct.*, Plat. I, p. 160) conçoit la doctrine de Platon : « Tria initia rerum, » dit-il, « arbitratur Plato : » Deum, materiam rerumque formas, quas ideas vocat. » Cf. *Philosophumena*, I, p. 20. — [2] *Strom.*, v, p. 710.

s'était soustrait qu'en partie à l'influence de la philosophie grecque, sans préjudice toutefois de la pureté et de l'intégrité des révélations divines; et l'Eglise, en se rattachant aux Apôtres, a inscrit au canon des saintes Ecritures les livres qui furent appelés plus tard deutérocanoniques, et qui sortaient du judaïsme alexandrin. Mais dans Philon, des idées franchement païennes se trouvent mêlées sans transition aux doctrines de l'ancien Testament [1].

Sa doctrine relative à la connaissance de la nature divine et sur le Verbe a exercé sur la théologie ecclésiastique comme sur l'origine des hérésies une influence durables. Dieu, selon lui, est celui qui est; mais nous ne saurions préciser en quoi consiste cet être, d'autant plus qu'il ne s'est pas manifesté directement dans la création; il demeure un Dieu caché en lui-même et il a exécuté la création par ses ministres. Dieu est l'être sans nom possible et sans propriétés [2]; son essence consiste à n'avoir point de caractères, point de propriétés déterminés, et c'est pourquoi l'idée que nous nous faisons de lui se rapprochera davantage de la vérité quand elle exclut toute détermination de propriétés, toute explication de la nature, pour ne s'occuper que de son être [3]. Ailleurs cependant, il revient à la connaissance de Dieu et il en parle comme de la plus belle et de la plus sublime des sciences humaines [4].

Cette opinion sur l'état absolument caché de Dieu aurait dû à elle seule avertir Philon de recourir à un être mitoyen pour expliquer la formation du monde; car s'il admet ailleurs résolument la doctrine de l'ancien Testament sur la création, en d'autres endroits il parle de nouveau d'une matière qui existe sans forme, μή ὄν, de toute éternité à côté de Dieu. L'ordre, la forme, l'harmonie du monde présent ne peuvent s'expliquer uniquement par cette cause matérielle; Dieu est nécessaire, et cependant il ne peut entrer en contact

[1] Voyez Ritter, *Histoire de la philosophie*, t. IV, p. 420 et suiv. — [2] *Leg.*, alleg. I, 15, p. 53, Mang. — [3] *Quod Deus immut.*, II, p. 281 : Οἱ μὲν οὖν ψυχῆς ἑταῖροι νοηταῖς καὶ ἀσωμάτοις φύσεσιν ἐνομιλεῖν δυνάμενοι, οὐδεμιᾷ τῶν γεγονότων ἰδέᾳ παραβάλλουσι τὸ ὄν· ἀλλ' ἐκβιβάσαντες αὐτὸ πάσης ποιότητος — ἓν γὰρ τῶν εἰς τὴν μακαριότητα αὐτοῦ καὶ τὴν ἄκραν εὐδαιμονίαν ἦν τὸ ψιλὴν ἄνευ χαρακτῆρος τὴν ὕπαρξιν καταλαμβάνεσθαι — τὴν κατὰ τὸ εἶναι μόνον φαντασίαν ἐνεδέξαντο, μὴ μορφώσαντες αὐτο. — [4] *De vict. off.*, 13, p. 262.

immédiat avec la matière, mais seulement par l'entremise de forces incorporelles, par les idées, qui sont émanées de Dieu, et fournissent les types primordiaux de l'ordre actuel des choses [1].

L'origine divine de ces idées, Philon la conçoit comme une émanation, car selon lui Dieu est la lumière qui luit incessamment et qui envoie au dehors des milliers de rayons, lesquels forment ensemble le monde des forces et des idées divines [2]. La plus haute et la plus parfaite de ces idées, et la première émanation de Dieu, c'est le Verbe divin, le *Logos*, qui doit servir en même temps à former le monde présent avec la matière éternelle, en y imprimant des images des idées divines éternelles. Nous ne voyons donc pas directement les idées divines, car le monde matériel et sensible n'en n'offre que de pâles reflets. Dans la formation du monde, dit Milon, la nature divine se dilata, et fit jaillir sur lui la science divine de la vie, et laissa tomber dans le monde matériel quelques rayons, afin de façonner les matières au moyen des idées.

Cette théorie des idées, empruntée de Platon, Philon la mêle de nouveau à la doctrine des anges consignée dans l'ancien Testament, et il représente les idées comme des messagers de Dieu et des exécuteurs de ses ordres, qui, lors de la création, seraient sortis de Dieu comme des êtres indépendants. Il appelle aussi les idées λόγοι. Elles sont donc des λόγοι ἐνδιαθετοι, en tant qu'elles émanent de Dieu de toute éternité, προφορικοί, en tant qu'elles sont exprimées au dehors et manifestées dans le monde matériel. C'est ainsi que la plus haute idée, le Verbe de Dieu, apparaît souvent personnifiée, comme l'ensemble de toutes les idées ou comme le *plérôme* du monde divin des esprits, comme un λόγος ἐνδιάθετος et προφορικός. Comme idée suprême, il le nomme l'image de Dieu, εἴκων [3], son reflet, δόξα, son ombre, σκιά, et même le premier né, le plus ancien fils, πρωτόγονος καὶ πρεσβύτατος υἱός [4], quelquefois Dieu, Θεός, sans article, ou δεύτερος

[1] *De vict. off.*, 13, p. 261 : Οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν ἴδμονα καὶ μακάριον, ἀλλά ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα ἰδέαι, κατεχρήσατο κ. τ. λ. — [2] *De Cherub.*, 28, p. 156. — [3] *De monarch.*, II, 5, p. 225. — [4] *De somn.*, I, 40, 4e; *De agric.*, 12; *De confus. ling.*, 14 28.

Θεός le second Dieu, le Dieu subalterne. Ainsi, dans la philosophie de Philon, le Verbe est un être mitoyen entre Dieu et le monde. Il n'est pas comme Dieu lui-même, un être non engendré, et d'autre part, il n'est pas devenu, il n'a pas été engendré comme un homme [1].

D'après l'ancien Testament, Philon conçoit le Verbe comme le Dieu de la révélation, par qui le Dieu suprême manifeste ses pensées et sa volonté ; mais il retombe bientôt avec une égale facilité, dans les idées païennes. Le Verbe est appelé l'instrument ou le ministre de Dieu, ou le sceau, σφραγίς, imprimé sur la matière informe, afin de graver dans le monde une image de Dieu, il est le gouvernail avec lequel Dieu dirige le monde, le lien qui enlace toute la création et la ramène à l'unité, quelquefois aussi l'âme du monde qui vivifie toutes choses [2]. Que si, ailleurs, il reconnaît à ce Dieu de la révélation la qualité de prêtre et de médiateur de l'humanité chargé de délivrer le genre humain coupable, de lui distribuer les dons de la grâce et de lui transmettre les ordres de Dieu, cela ne doit pas nous étonner, car il adopte alors les idées de l'ancien Testament [3].

Il y a donc, dans la philosophie de Philon, des points de repère pour une explication du mystère de la Trinité, mais on y trouve aussi quantité de vues défectueuses, qui, transplantées sur le sol chrétien, ont suscité des doctrines hérétiques. Saint Jean lui-même, quand il esquissait à grands traits, dans son prologue, la doctrine chrétienne du Verbe, avait certainement présente à l'esprit cette tendance de la philosophie, et il enseignait contre elle la personnalité éternelle du Verbe, sa consubstantialité avec le Père et l'incarnation du Fils de Dieu. Quant aux Pères antérieurs au concile de Nicée, il est incontestable que le philosophisme a exercé sur eux une fâcheuse influence, du moins sur leur manière d'exprimer le dogme et sur leurs tentatives de l'expliquer.

[1] *Quis rer. div. hær.*, c. 42 : Οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ Θεός ὤν, οὔτε γέννητος ὡς ὑμεῖς, ἀλλά μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέροις ὁμηρεύων. — [2] *De somn.*, II, 1. — [3] Sur la doctrine de Philon concernant le Verbe divin, voy. Grossmann, *Quæst.* Phil., II, p. 34 et seq.

§ 13

La théodicée dans les écrits de saint Justin

Saint Justin, né vers l'an 100 de Jésus-Christ, à Flavia Néapolis, dans l'ancienne Sichem, s'était beaucoup occupé d'études philosophiques[1] avant son passage au christianisme; il conserva même après sa conversion le manteau des philosophes. Il est le premier qui essaya d'allier la philosophie à la foi et de la faire servir à ses intérêts. C'est donc chez lui que la foi chrétienne commence à se revêtir d'un costume philosophique scientifique ; l'expression sans doute était souvent bien imparfaite ; cependant les premières tentatives étaient faites pour ouvrir de plus en plus la porte de l'Eglise aux savants et aux esprits cultivés. Ces premiers essais des Pères avant le concile de Nicée ont été dans la suite soumis à une critique sévère, mais on a souvent oublié de se placer au point de vue de l'époque où ils vivaient, pensaient et écrivaient ; on n'a pas voulu distinguer entre ce qu'ils conservaient comme dogme parce qu'ils l'avaient trouvé dans l'Écriture-Sainte et dans la tradition orale et qu'il était attesté par l'Église, et ce qu'ils y ajoutaient pour appuyer le dogme et en procurer l'intelligence spéculative. Ces deux choses sont souvent mêlées dans leurs écrits et paraissent se contredire. La philosophie païenne, on ne saurait le nier, avait accumulé des richesses intellectuelles considérables ; il s'agissait maintenant de s'en rendre maître, de les rectifier, de les épurer, et, le cas échéant, de montrer la prééminence de la foi chrétienne sur toute vérité rationnelle, les points où elles concordaient, il s'agissait enfin d'introduire dans l'Église la méthode adoptée dans les sciences philosophiques.

Il est aisé de voir que les individus pouvaient facilement se méprendre et se faire illusion sur le plus ou moins de valeur de ces théories philosophiques, et croire à tort qu'elles se conciliaient avec la vérité révélée. 1° Justin ne se borne pas à témoigner en divers endroits de sa foi à la divinité de

[1] *Dial.*, c. 2.

Jésus-Christ, comme lorsqu'il dit : « Si vous aviez compris ce qui a été annoncé par les prophètes, vous ne nieriez point qu'il soit Dieu (Θεός) et le Fils de Dieu unique, non engendré et ineffable [1] ; » mais il essaie de prouver ce dogme de foi dans son dialogue contre les juifs : « Le Christ est roi, prêtre, Dieu, Seigneur, envoyé, homme, chef et pierre angulaire ; il est né comme un enfant et il a été assujetti aux souffrances ; puis il est retourné au ciel pour revenir dans la gloire et commander un royaume éternel [2]. » Il annonce au juif Tryphon [3] qu'il va lui démontrer la divinité de Jésus-Christ par les livres des prophètes ; il appuie cette preuve sur divers passages des saintes Ecritures, et il conclut [4] en exprimant l'espoir que les juifs lui accorderont que Jésus-Christ, le Sauveur et le Messie, est vraiment désigné dans l'ancien Testament comme un Dieu digne d'adoration, προκύνητος καὶ Θεός. C'est pourquoi, il affirme déjà au point de vue de l'ancien Testament [5] que le Christ « est appelé Dieu, qu'il est Dieu et le sera toujours. »

Non moins élevée est la peinture que Justin trace de l'œuvre de la rédemption, pour laquelle le Sauveur est venu du ciel. Il est vrai que les développements où il entre ne sont pas de notre sujet, mais il est nécessaire de les mentionner parce qu'on peut en conclure la croyance de Justin à la divinité de Jésus-Christ. En Jésus-Christ, dit-il, nous n'avons pas reçu seulement des parcelles de la vérité (σπέρμα τοῦ λόγου, λόγος σπερματικός), comme les juifs dans leur loi et les païens dans la philosophie ; la vérité tout entière nous est apparue en lui [6]. Dieu s'est uni en Jésus-Christ avec l'humanité, et nous avons été unis à l'être divin ; car nous sommes vraiment les enfants de Celui qui nous a engendrés à la nature divine, enfants du Christ, de Dieu ; nous sommes devenus dignes d'être appelés des dieux [7]. »

Devant cette croyance de Justin on s'étonne qu'il s'énonce si faiblement au sujet des ébionites qui niaient la divinité de Jésus-Christ et ne le prenaient que pour un homme ordinaire. « Il en est quelques-uns parmi nous, dit-il [8], qui,

[1] *Dial.* 126. Cf. *Apol.*, I, 63. — [2] *Dial.* 34. — [3] *Ibid.*, 36. — [4] *Ibid.*, 68. — [5] *Ibid.*, 58 : Θεὸς καλεῖται, καὶ θεός ἐστι καὶ ἔσται. — [6] *Apol.*, I, 10. — [7] *Dial.* 123. — [8] *Ibid.*, 48.

tout en reconnaissant Jésus pour le Christ, soutiennent qu'il est né comme homme de l'homme par la voie ordinaire, je ne partage pas leur sentiment, et je ne le ferais point quand même la plupart de ceux qui me sont unis de croyance voudraient le soutenir. » La tendance de ce dialogue, qui visait à gagner au christianisme le juif Tryphon et les juifs en général, peut seule expliquer la façon adoucie dont il s'exprime contre une hérésie qui anéantissait le dogme fondamental du christianisme.

2° Justin enseignait la préexistence éternelle du Verbe et sa parfaite divinité, mais il n'en soutenait pas moins contre les monarchiens sa distinction personnelle d'avec le Père. Dans ce dialogue, le juif Tryphon somme expressément Justin [1] de lui prouver, par les saintes Ecritures, qu'elles enseignent un autre Dieu, ἕτερος Θεός, que le créateur de toutes choses. Justin lui fournit cette preuve [2] : « Je veux essayer de vous démontrer qu'en dehors et au-dessous du Créateur de l'univers, il existe un autre Dieu et Seigneur, auquel on donne aussi le nom d'ange. » Ce Dieu, en effet, doit être autre numériquement, bien qu'il soit le même par la volonté et les sentiments [3], et Justin en tire la preuve de l'ancien Testament, d'abord des Théophanies, qui nous offrent un Maleach Jehova ou simplement Jéhova distinct d'un Jéhova résidant au ciel [4], puis par le livre des *Proverbes* VIII, 21, où la sagesse divine engendrée de Dieu, a esquissé le plan de l'univers avec le Créateur de toutes choses [5]. Il cite également ce passage de la Genèse, I. 26.

En établissant le dogme chrétien de la personnalité du Verbe divin, Justin dépasse de beaucoup non seulement la théorie des idées de Platon, mais aussi les thèses philosophiques de Philon, contradictoires entre elles, bien qu'il trouve déjà quelques vestiges de la Trinité dans Platon et qu'il les attribue à la connaissance que ce philosophe avait de l'ancien Testament [6].

Quoique Justin compte aussi Philon parmi les hommes les plus sages du judaïsme [7], il connaissait parfaitement cette

[1] *Ibid.*, 55. — [2] *Ibid.*, 56. — [3] *Ibid.* : Ἀριθμῷ λέγω, ἀλλὰ ου γνώμῃ. — [4] *Gen.*, XVIII, 19, 28, 31, 32, 35. — [5] *Ibid.*, 61. — [6] *Apol.*, I, 60. — [7] *Cohort. ad Græc.*, 9, 10, 14.

différence entre le dogme de la Trinité chrétienne et de la théorie du Logos, de Philon, et il combattait celle-ci comme contraire au christianisme : « Ne croyez pas, dit-il [1], que j'aie tort de le répéter si souvent ; je le fais uniquement parce que je connais des hommes affirmant que la vertu, qu'ils appellent ange, gloire, Logos, ne peut être ni distincte ni séparée du Père, comme la lumière terrestre ne peut être séparée du soleil et périrait avec lui. Ils disent encore que le Père fait en sorte par sa volonté que ces forces se répandent au dehors ou retournent en lui, et ils ajoutent que les anges sont nés de cette façon, or, j'ai déjà montré que les anges sont et existent pour toujours et ne retombent pas dans le néant, puis aussi que cette puissance appelée dans les livres des prophètes, Dieu ou ange, semblable à la lumière du soleil n'est pas seulement un nom énoncé, mais qu'elle est autre numériquement. Je l'ai aussi prouvé précédemment, quand j'ai montré que cette force est engendrée du Père, par sa puissance et sa volonté, et non par une division comme si la substance du Père eût été partagée. J'ai au contraire cité pour exemple la lumière, parce que la lumière qui sert à en allumer d'autres, n'en souffre point de changement. »

L'expression sans doute manque parfois d'exactitude, comme lorsqu'il dit que le Fils diffère du Père par le nombre (ἕτερόν τι), quand il devait dire qu'il est un autre (ἕτερος), ou

[1] *Dial.*, c. 128 : Ne existimetis me verbis superfluentem hæc sæpius iterare : sed quia nonnullor etiam esse scio qui hæc occupare velint, ac dicere, virtutem illam, quæ a Patre universorum Moysi aut Abrahæ aut Jacob apparuit, Angelum vocari... Hanc autem virtutem a Patre abscindi aut separari non posse, quemadmodum lux solis in terra abscindi et separari nequit a sole qui est in cœlo, et cùm sol occiderit, lux simul occidat; sic cum vult Pater, inquiunt, facit ut virtus ejus prosiliat; rursus cum vult, illam ad seipsum reflectit. Eodem modo angelos etiam ab eo fieri docent. Sed angelos quidem esse ac semper manere neque in id, quo exstitere, dissolvi demonstratum est. Illam autem virtutem, quam et Deum sermo propheticus, ut multis similiter demonstratum est, et angelum vocat, non solo nomine, ut lucem solis, numerari, sed et numero aliud quid esse, etiam supra breviter disserui; cum virtutem illam ex Patre genitam dicerem, virtute et voluntate ipsius, non vero per abcissionem, quasi Patris substantia divideretur, quemadmodum cætera omnia quæ dividuntur et scinduntur, non eadem sunt ac antequam scinderentur, ac exempli causa sumpsi ignes, quos ex alio igne accendi videmus, non imminuto illo ex quo multi accendi possunt, sed eodem manente.

lorsqu'il présente la génération du Fils comme opérée par la volonté du Père. Mais il est visible qu'il admettait dans le Verbe une personnalité particulière et éternelle à côté du Père. « Ce qu'ils (les païens) ont enseigné de vrai, dit-il dans sa seconde apologie [1], nous appartient également, car nous adorons et vénérons en second lieu, après Dieu, μετὰ τὸν Θεόν, le Verbe né du Dieu non engendré et ineffable. »

Puis donc que Justin se tient si inviolablement attaché au dogme de la divinité et de la personnalité du Verbe incarné, il ne pouvait pas éviter, en traitant scientifiquement ce sujet, de montrer comment l'unité de Dieu se peut concilier avec cette doctrine. Le juif Tryphon lui opposa cette difficulté dans le *dialogue* [2], et demanda une solution. Que cette solution soit parfaite, nous ne pouvons pas l'attendre du premier essai qui ait été fait pour donner l'explication spéculative du plus profond mystère du christianisme. Justin reconnaît que le christianisme n'enseigne pas d'autre Dieu que le Dieu de l'ancien Testament, le Créateur du ciel et de la terre [3], et qu'il n'en met point d'autre au-dessus de lui [4]; mais il veut prouver par les Écritures de l'ancien Testament qu'en outre Dieu paraissait déjà alors à côté du Créateur de l'univers, pour tansmettre aux hommes ses commandements, et qu'on l'appelait pour cette raison, Maleach Jéhova ou ange du Seigneur [5]. Il invoque dans ce but tous les textes relatifs aux manifestations de Dieu sous l'ancienne loi, et ceux dans lesquels Dieu parle au pluriel [6]. Mais il ne s'en tient pas aux faits, il affirme en outre que les théophanies ne pouvaient nullement être attribuées au Dieu non engendré et ineffable [7]. Ce père ineffable et maître de l'univers ne se rend pas en un lieu, il ne va pas de çà et de là, il ne dort ni ne se lève, mais il demeure en son lieu, quelque part qu'il soit; car il voit et entend tout, non pas des yeux et des oreilles, mais en vertu d'une force inexprimable...... Il n'est point et ne peut point être renfermé dans un lieu, pas même dans l'univers entier, parce qu'il était avant que le monde fût. Comment donc pouvait-il parler à un autre ou lui apparaître ou être vu dans un étroit espace

[1] Cap. XIII. — [2] Ch. LVI. — [3] *Dial.* 11. — [4] Ch. LVI, LIX. — [5] Ch. LX. — [6] Voy. ci-dessus. — [7] *Dial.* 127.

de la terre, puis qu'Israël ne peut pas même voir sur le Sinaï, la gloire de Celui qui avait été envoyé par lui, que Moïse ne pouvait pas même entrer dans l'arche d'alliance quand elle était remplie de la gloire de Dieu, et que le prêtre lui-même ne pouvait se soutenir devant le temple, lorsque Salomon y fit transporter l'arche qu'il avait lui-même construite. Ni Abraham, ni Isaac, ni Jacob, ni aucun autre n'a vu ce Père de toutes choses et de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Dieu ineffable, mais on a vu celui qui, par sa volonté, est Dieu et son Fils et son envoyé, parce qu'il sert les volontés du Très-Haut ; il l'a fait naître de la Vierge en tant qu'homme et paraîtra devant Moïse dans le buisson sous forme de feu. Si nous n'expliquions pas ainsi la Sainte-Ecriture, il s'ensuivrait que le Père et Seigneur de toutes choses n'est plus au ciel, tandis qu'il est écrit : « Le Seigneur fit pleuvoir du ciel sur Sodome du feu et du souffre, de la part du Seigneur [1]. » ou que « le roi de gloire entrera au ciel [2] et s'assoiera à la droite de la majesté de Dieu [3]. »

En attribuant ici les théophanies au Fils de Dieu ou au Verbe, Justin ne s'écarte point de la doctrine ordinaire de l'Église ; il ne la contredirait même pas si, à cause de la dépendance personnelle du Fils et du Saint-Esprit à l'égard du Père, et parce que le Père n'est pas engendré, il avait soutenu que le Père ne se révèle et ne peut se révéler au dehors que par le Fils et le Saint-Esprit. Mais quand il en cherche la raison dans l'essence illimitée, incommensurable et divine du Père, il contredit lui-même ses propres assertions. Car si l'essence du Dieu suprême ne peut en aucune façon se révéler au dehors, cette impossibilité s'applique également au Fils, car il a la même nature divine que le Père, et le Fils, selon la doctrine expresse de Justin, est partout présent, aussi bien que le Père [4].

Il peut y avoir une différence entre les personnes divines même en ce qui concerne leur manifestation au dehors ; mais Justin ne s'exprime point, du moins exactement, à ce sujet, et il n'exclut pas formellement toute idée de surbordination essentielle. Il n'est pas moins inexact quand il parle

[1] *Gen.*, XIX, 24. — [2] Ps. XXIV, 7. — [3] Ps. CX, 1. — [4] *Apol.*, I, 10 : Ὁ λόγος ἦν καὶ ἐστὶ ὁ ἐν παντί ὤ.

du nom de Dieu dans sa seconde apologie : « Aucun nom ne convient au Père de toutes choses, parce qu'il n'est pas engendré ; car ce qui lui voudrait donner un nom devrait être plus ancien que lui. Les expressions de Père, Dieu, Créateur, Seigneur, Dominateur, ne sont pas des noms proprement dits, ils lui sont donnés à cause de ses bienfaits et de ses œuvres. Son Fils au contraire, qui seul est appelé son propre Fils, le Verbe qui est avec le Père avant toutes les créatures, et qui fut engendré par lui, losqu'au commencement il fonda et ordonna toutes choses par son entremise, ce Fils est appelé Christ, parce qu'il est oint et que Dieu ordonne tout par lui. Ce nom de Christ désigne également une chose incompréhensible, de même que le mot de Dieu n'est pas un nom, mais l'idée innée à la nature humaine d'une chose inexprimable. » Ici encore, Justin n'entend pas énoncer une subordination essentielle du Fils au Père, car il représente le Fils aussi bien que le Père comme incompréhensible ; mais il ne dit pas non plus expressément qu'elle s'écarte de la vérité, et il ne relève pas formellement l'unité de nature dans le Père et dans le Fils. Cependant il serait [1] injuste envers Justin, de lui faire admettre une différence de quantité entre le Père et le Fils, comme s'il avait considéré le Verbe comme une portion de l'essence divine. Il est tellement éloigné d'admettre un partage de l'essence divine qu'il le combat directement quand il explique la génération éternelle en Dieu. Nous devons plutôt, avec Moehler, faire une différence entre la foi des Pères et les essais spéculatifs qu'ils ont tentés pour faire accepter des juifs eux-mêmes la doctrine du christianisme touchant la divinité du Fils et sa personnalité distincte, pour le justifier sur le terrain du monothéisme ou le mettre en harmonie avec le dogme d'une seule nature divine. Dans ces essais, Justin emploie sans doute des expressions qui indiquaient une subordination du Verbe au Père ; elles ne sont ni assez exactes ni assez parfaites pour marquer simplement une dépendance de personne et rejeter toute autre dépendance ; elles sont indécises ; elles n'ont pas la précision nécessaire et peuvent être diversement inter-

[1] Semisch., *Justin le martyr*, part. II, p. 290 et suiv.

prétées. Il ne suffit pas, en effet, dans l'intérêt du monothéisme, d'établir, comme fait Justin, l'unité du Père et du Fils, en disant qu'ils sont un, non par le nombre, mais par la volonté et les sentiments. « Je vais prouver, dit-il [1], que celui qui est apparu à Abraham, à Jacob et à Moïse est appelé Dieu, qu'il est autre par le nombre, non par les sentiments, que le Dieu qui a créé toutes choses, car je soutiens qu'il n'a rien fait d'autre que ce que le Créateur du monde, au-dessus duquel il n'est point d'autre Dieu, lui a commandé de faire et de publier. » Cependant, Justin ne s'en tient nullement à une pareille unité, il cherche encore à concilier le dogme de la Trinité avec le monothéisme en rapportant le Verbe au Père par le moyen de la génération, comme un seul principe dans la divinité.

4. La génération du Verbe par le Père diffère totalement dans Justin, de la création des autres choses par Dieu, et il n'a pas songé à sauver l'unité divine, comme faisaient les ariens, en mettant le Fils au rang des choses créées [2] ; c'est au contraire par la génération qu'il entend expliquer l'unité en Dieu : « Je veux, dit-il dans le dialogue [3], prouver par un autre témoignage, que Dieu, engendra de lui-même au commencement, avant toute autre chose, (ou comme principe de toutes choses), une force logique, que l'Esprit-Saint appelle aussi la gloire du Seigneur, ou encore le Fils, la sagesse, l'envoyé, Dieu, Seigneur ou Verbe, qui se nomme lui-même le chef [4] ; qui est apparu à Jésus, fils de Marie, sous la forme humaine. Il porte en effet tous ces noms, parce qu'il fait la volonté du Père et qu'il est engendré du Père par sa volonté. N'est-ce pas là quelque chose de semblable à ce que nous remarquons en nous ? Quand nous émettons une parole, nous ne la produisons pas en faisant une séparation, comme si cette parole qui demeure en nous, était diminuée quand nous l'émettons. Le feu allumé existe et paraît à côté de l'autre sans l'affaiblir. Nous en avons pour témoin le Verbe de la sagesse, ce Dieu engendré du Père, qui est aussi le Verbe, et la sagesse et la force et la

[1] *Dial.* 56. — [2] *Apol.*, I, 22 : Εἰ δὲ καὶ ἰδίως παρὰ τὴν κοινὴν γένεσιν γεγεννῆσθαι αὐτὸν ἐκ θεοῦ λέγομεν λόγον θεοῦ, ὡς προέφημεν, κοινὸν τοῦτο ἔστω ὑμῖν κ. τ. λ. — [3] Cap. LXI. — [4] *Jos.*, V, 13.

force et la gloire du Père et qui parle aussi au livre des Proverbes, VIII, XXI et suivant, par la bouche de Salomon : « Le Seigneur m'a mis au commencement de ses œuvres, etc. »

Ici donc, Justin nie positivement qu'il y ait séparation dans l'essence divine à propos de la génération, mais il s'agit de savoir dans quel sens il l'a fait procéder de la volonté du Père ; car on a élevé une double objection contre l'exposé de Justin, on a dit qu'il n'enseignait ni une génération provenant de l'essence du Père et par une nécessité interne, ni une génération éternelle, mais qu'il la rattachait à la création du monde. Il est vrai que dans l'expression, Justin ne distingue pas la libre volonté de Dieu de son vouloir nécessaire aussi rigoureusement que les Pères subséquents dans leurs luttes contre l'arianisme ; nulle part cependant, il ne fait dériver l'origine du Fils d'un acte libre de la volonté du Père. Dieu ne peut choisir librement que ce qui est en soi quelque chose de contingent, c'est-à-dire non divin ; le vouloir émanant de Dieu, en tant qu'il a pour objet la nature divine elle-même, est aussi nécessaire que cet objet, que sa nature divine. Que Justin n'ait eu en vue qu'un pareil objet à propos de la génération, cela résulte de ce qu'il dit ailleurs : Dieu a engendré de lui-même (ἐξ ἑαυτοῦ) une force logique [1], ou bien, le Verbe et la force a été engendré de lui (de Dieu), ἐξ αὐτοῦ d'une manière particulière [2], ou quand il s'élève contre un partage de la nature divine, ce qui n'a de sens qu'autant qu'il admet une génération substantielle.

On reproche encore à Justin d'admettre une génération du Verbe lors de la création : ce reproche paraît mieux justifié. L'expression déjà signalée plus haut λόγος προφορικός par opposition à λόγος ἐνδιάθετος, était facile à expliquer au point de vue de Philon, car selon sa manière de voir, les idées ou les types primordiaux des choses, qui existent en Dieu de toute éternité, sont comme sorties de Dieu au moment de la création, pour se former des expressions dans la matière et par là se faire reconnaître des hommes. Il est vrai que l'expression de λόγος προφορικός ne se trouve

[1] *Dial.* 61. — [2] *Ibid.* 105.

pas encore dans Justin comme que dans les Pères qui lui ont succédé avant le concile de Nicée, comme Théophile et Tertullien. Cependant il songeait aussi à une certaine génération du Verbe lors de la création, comme l'indique ce passage [1]. Le Fils de Dieu, qui seul est appelé le propre Fils de Dieu, le Verbe, qui était avec lui avant la création du monde, lorsqu'il créa et ordonna toutes choses par lui au commencement, ce fils est appelé Christ. » — Or, il s'agit de savoir comment il faut concevoir cette génération. Quelques-uns [2] soutiennent que Justin prenait le Verbe éternel en Dieu pour une propriété impersonnelle ou même pour une partie de Dieu, et qu'il n'en fait une personne qu'au moment de la création, par une génération semblable à la génération de la parole humaine. Cette opinion eût été beaucoup plus étrange encore que celle de Philon, qui du moins ne parlait pas d'une partie de Dieu ou de son éclosion en Verbe personnel au commencement des temps. Elle ne s'accordait pas du reste avec la doctrine de Justin. Comment en effet aurait-il pu concilier un pareil changement dans la nature divine avec son immutabilité, et comment aurait-il pu reconnaître pour la vraie divinité le Verbe qui aurait eu une pareille origine dans le temps ? — Il est vrai que dans le passage ci-dessus, Justin parle d'une génération du Verbe lors de la création, mais cette genération n'implique pas nécessairement la personnification; elle peut-être conçue comme une seconde génération, à la différence de la génération éternelle en Dieu, comme une simple manifestation de Dieu au dehors, dans laquelle il est apparu comme Créateur et où il s'est fait connaître en même temps à d'autres esprits créés. Cette interprétation est exigee par les paroles que nous venons de citer, car l'attribut συνών placé avant γεννώμενος, c'est-à-dire que le Verbe était déjà en Dieu, comme personne et comme associé à ses divins conseils quand il fut engendré lors de la création. Justin distingue entre cette génération qui a eu lieu lors de la création et la production éternelle en Dieu, lorsqu'il dit dans un passage

[1] *Apol.*, II, 6 : Ὁ μὲν υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱὸς ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων, καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δῖ αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε, Χρίστος λέγεται κ. τ. λ. — [2] Semisch., II, p. 278.

parallèle [1] : « Mais cette production substantielle sortie du Père avant toutes choses était dans le Père, et le Père lui parlait, suivant ce qui est dit dans Salomon, qu'au commencement, avant toutes choses, cette production a été engendrée de Dieu, et qu'elle se nomme sagesse. » Cette production de sa nature, se nomme sagesse, ce qui évidemment ne peut être que le Verbe éternel en Dieu.

Sans doute l'idée d'une seconde génération du Fils (γέννησις προσφορά, προσβολή) lors de la création pouvait aisément engendrer ces malentendus ; aussi les Pères subséquents la négligent complétement, ou ils remarquent avec St Augustin que si l'on veut parler d'un λόγος προφορικός, il faut appeler ainsi le Verbe incarné. De même que la génération par la Vierge n'implique pas un changement ou une personnification du Verbe, ainsi en est-il de la génération admise par les Pères lors de la création. Il n'y a que le monde interne des pensées du Verbe et sa puissance, qui aient reçu par la création une expressien et un reflet dans le monde fini et matériel ; le Verbe lui-même n'a éprouvé aucun changement.

5. Si Justin avait entendu que le Verbe était devenu une personne dans le temps, il serait tout à fait incompréhensible, non seulement qu'il ne dît rien de l'origine temporelle de la troisième personne en Dieu, du Saint-Esprit, mais qu'il fît de lui une personne égale au Père et au Fils et également adorable. Plusieurs ont soutenu, il est vrai, notamment Souverain, Semler, Ziegler, Nitzsch, Augusti, que Justin et d'autres Pères avant le concile de Nicée, ont confondu le Saint-Esprit avec le Verbe, et ils le prouvent par son explication de la vertu du Très-Haut, Luc, 1. 35, dont il est dit dans la première apologie [2] : « Par Pneuma et vertu de Dieu, il ne faut pas entendre autre chose que le Verbe. » Or, quand même Justin, aurait eu en vue la pro-

[1] *Dial.* 62 : Ἀλλὰ τοῦτο τὸ τῷ ὄντι ἀπὸ τοῦ πατρὸς προβληθὲν γέννημα πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων συνῆν τῷ πατρὶ καὶ τούτῳ ὁ πατὴρ προσομελεῖ, ὡς ὁ λόγος διὰ τοῦ Σολομῶνος ἐδήλωσεν, ὅτι καὶ ἀρχὴ πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων τοῦτ' αὐτὸ καὶ γέννημα ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐγεγέννητο, ὃ σοφία διὰ Σολομῶνος καλεῖται. — [2] Cap. xxxiii : Τὸ πνεῦμα καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον, ὃς καὶ πρωτότοκος τῷ θεῷ ἐστιν. Conf. Tert., *adv. Prax.*, xxvi.

phétie d'Isaïe, VII, XIV, et son accomplissement, en saint Luc, I. 31-35, il aurait dû reconnaître le Verbe dans la vertu du Très-Haut, tandis que le symbole des Apôtres et la plupart des autres Pères y substituent le Saint-Esprit : est-il possible en effet de marquer plus nettement cette différence que dans ces paroles : « Qui oserait dire que nous sommes des athées, nous qui honorons le créateur de toutes choses? Or, c'est pour nous enseigner la vraie manière d'honorer Dieu que Jésus-Christ notre maître s'est fait homme ; c'est lui qui nous a appris qu'il est le vrai Fils de Dieu, et nous le plaçons en seconde ligne. Quant à l'Esprit prophétique nous montrerons que ce n'est pas sans motifs que nous le plaçons au troisième rang [1]. »

Les païens, en effet, accusaient les chrétiens d'athéisme parce qu'ils n'honoraient pas les dieux de la patrie par des sacrifices et des hommages rendus à leurs statues. Notre martyr ne connaît pas de meilleure réfutation de cette objection que de rappeler le mystère des trois personnes divines, où le christianisme se place en quelque sorte entre le monothéisme juif et le philosophisme païen. Or, en rapprochant le texte ci-dessus de cette accusation des païens, il devient tout à fait évident qu'il ne peut être question d'une identité entre le Verbe et le Saint-Esprit. Il en faut dire autant de cet autre témoignage qui se trouve dans la même apologie [2] : « Confessons, il est vrai, que nous sommes des athées s'il s'agit de prétendues divinités païennes, mais non s'il est question du véritable Père de la justice, de la tempérance et de toutes les autres vertus, du Dieu de sainteté. Nous l'honorons et l'adorons, ainsi que le Fils, qui procède de lui et qui nous a appris cela; nous honorons et adorons l'Esprit de concert avec l'armée de tous les autres bons anges. » Ce qui étonne seulement ici ; c'est de voir les anges placés entre le Verbe et l'Esprit-Saint : il pourrait sembler que Justin admettait aussi pour les anges

[1] Apol., I, 13. — [2] Cap. VI : Καὶ ὁμολογοῦμεν τῶν τοιούτων νομιζομένων θεῶν ἄθεοι εἶναι, ἀλλ' οὐχὶ τοῦ ἀληθεστάτου καὶ πατρὸς δικαιοσύνης, σωφροσύνης, καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, ἀνεπιμίκτου τε κακίας θεοῦ· ἀλλ' ἐκεῖνόν τε, καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα, καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένον καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατὸν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν.

des honneurs divins[1]. Il n'en est rien cependant, car il parle toujours des anges comme d'esprits créés et, à la différence de Dieu, il leur attribue une connaissance bornée et la possibilité de pécher [2]; tandis qu'il place le Saint-Esprit dans la Triade divine, comme un de ses membres sans y faire mention des anges.

Aussi, la meilleure manière d'expliquer ce qui est dit de l'armée des anges, c'est d'admettre que l'auteur est amené à parler du culte chrétien des anges par le souvenir de celle des divinités païennes, qu'il tenait pour un culte démomiaque, et, qu'il cite les anges en union avec le Verbe, parce qu'ils apparaissent communément à sa suite et à son service, comme d'autres anges à côté de celui qui est dans un sens éminent l'ange de Jéhova et son envoyé. Le même rapprochement entre les anges et le Verbe se voit déjà dans l'Écriture-Sainte, 1 *Tim.*, v, 21; et les adversaires ultérieurs du Saint-Esprit se sont montrés aussi pressés et aussi arbitraires que plusieurs interprètes de Justin, lorsqu'ils ont voulu inférer de ce passage que le Saint-Esprit est une créature.

Les trois personnes divines sont très-souvent citées ensemble par Justin, comme lorsqu'il est question du baptême [3] : « Les néophytes sont lavés dans cet eau au nom du Seigneur Dieu, Père de toutes choses, et de notre Sauveur Jésus-Christ, et du Saint-Esprit [4]. »

Après avoir fait mention dans le même chapitre de Dieu innommé, il continue : « Celui qui est éclairé reçoit aussi le baptême au nom de Jésus-Christ, qui a été crucifié sous Ponce-Pilate, et au nom du Saint-Esprit, qui a prédit par les prophètes tout ce qui se rapporte au Seigneur. En parlant de la célébration de l'Eucharistie, il écrit : « Dans tout ce que nous prenons, nous louons le créateur de toutes choses par son Fils Jésus-Christ et par le Saint-Esprit [5]. » C'est l'Esprit-Saint qui a donné au Verbe, par la bouche des prophètes, le nom de maître de la gloire [6], qui a éclairé en général les

[1] Pour échapper à ces conséquences, quelques-uns ont pris l'accusatif στρατόν comme objet de διδάξαντα, comme si Jésus-Christ nous avait enseigné l'armée. Un tel sens serait par trop forcé. Cf. *Otto*, ed. Just., *loc. cit.* — [2] *Apol.*, II, 7. — [3] Conf. Basil., *De spiritu sancto*, cap. XIII. — [4] *Apol.*, I, 61. — [5] *Ibid.*, LXV. — [6] *Dial.*, LXI.

prophètes de l'ancien Testament a parlé par leur organe [1].

En présence d'un tel langage, nous devons trouver peu fondée la tentative faite par quelques-uns [2], d'imputer à Justin cette opinion des pneumatomaques ultérieurs, que le Saint-Esprit ne serait qu'une créature. Pour le démontrer on allègue, outre le passage de la première Apologie [3] un autre passage du dialogue [4], où il est question du texte de Zacharie, III, 1 et où sont dépeints les bienfaits du christianisme : « Nous qui vivions dans l'impudicité et la débauche, nous avons déposé toutes les impuretés dont nous étions souillés par la grâce de Jésus-Christ qui lui a été donnée selon la volonté du Père de toutes choses. Le démon continue, il est vrai, de nous tendre des piéges et essaie de nous attirer à lui, mais l'ange du Seigneur (appelé ainsi dans Zacharie), c'est-à-dire la vertu de Dieu, qui nous est envoyé par Jésus-Christ, l'engourdit et le chasse loin de nous. » On ne peut pas sans doute rapporter au Verbe l'expression « d'ange du Seigneur [5], » mais du mot ange on ne saurait conclure que l'Esprit-Saint soit une créature, car il y a d'autres endroits de l'Écriture où le Verbe est appelé ange ou envoyé de Dieu. La vertu de Dieu ou la vertu d'en haut, c'est, d'après saint Justin, l'Esprit-Saint dont les apôtres furent remplis le jour de la Pentecôte [6].

Il y a plus : on sait que dans Justin le Saint-Esprit, comme troisième personne, est toujours cité après le Père et le Fils : on a voulu conclure qu'il leur était essentiellement subordonné, sans faire attention que cette ordre des trois personnes divines est constamment observé dans la doctrine de l'Église, telle qu'elle s'est développée aux âges suivants : il sert à marquer la personnelle dépendance du Saint-Esprit à l'égard du Père et du Fils.

Parmi les œuvres du Saint-Esprit, l'Écriture-Sainte, et Justin avec elle, cite l'illumination des prophètes de l'ancienne loi, comme préparation à la venue du Messie, et la sanctification des chrétiens comme effet des promesses

[1] *Apol.*, I, 40, 51, 63; *Dial.*, 56, 84. — [2] Néander, *Hist. gén. de la relig. chrét.* (en allem.), I, 3, p. 1040; Otto, *loc. cit.* — [3] Ch. VI. — [4] Ch. CXVI. — Semisch., II, p. 323, a tenté cette explication. — [6] *Apol.*, I, 50.

messianiques, de là vient que l'Esprit-Saint est appelé πνεῦμα προφητικόν et ἅγιον.

6. Parmi les vérités de foi relatives aux propriétés de Dieu, celles de son incompréhensibilité et de son impénétrabilité pouvaient aisément provoquer des erreurs, si on accordait trop aux idées des philosophes païens et à celles de Philon. Justin croit sans doute que Dieu, et surtout Dieu le Père, est ineffable, sans nom ; mais il ne va pas jusqu'à dire que l'absence d'attributs constitue précisément la nature divine et qu'on ne peut rien dire de lui sinon qu'il est l'être sans attribut : de telles assertions proviennent d'une confusion entre l'idée de l'être en général et l'idée de l'être divin. Dieu selon lui, est innommé, parce qu'étant un être unique, il n'a pas d'égal dont il faille le distinguer par un nom particulier [1], ou parce que n'étant pas engendré, il n'y a personne avant lui qui puisse lui donner un nom [2], ou, enfin parce qu'on ne peut donner à l'infini de nom qui embrasse tout son être [3]. Dieu est sans doute pour lui l'incompréhensible, dont nous ne pourrons jamais, faibles créatures, acquérir une connaissance adéquate ; cependant, Justin établit certaines propriétées de la nature divine : l'éternité et le défaut de commencement [4], la science universelle, et même la connaissance des plus secrètes pensées de l'homme, et de tout l'avenir [5], la toute-puissance, la justice, la sainteté [6] ; et il enseigne que le mot Dieu, sans être un nom propre, est cependant la connaissance innée en nous d'un être ineffable [7].

Ce n'est donc pas seulement la connaissance de l'existence de Dieu que Justin appelle innée, c'est encore la connaissance, obscure sans doute, de sa nature et de ses propriétés, mais il n'indique pas exactement ce qui constitue cette connaissance innée. L'explication de l'origine de la connaissance naturelle de Dieu est un des plus difficiles problèmes de la philosophie, elle existe en partie sur le domaine de la théologie et de la dogmatique. Cependant Justin n'explique pas si la connaissance de Dieu est innée

[1] *Cohort, ad Græc.*, XXI. — [2] *Apol.*, II, 6. — [3] *Apol.*, I, 61. — [4] *Cohort. ad Græc.*, XXII. — [5] *Apol.*, I, 12; *Dial.*, 16, 23. — [6] *Apol.*, I, 6; *Dial.*, 16. — [7] *Apol.*, II, 6 : Τὸ θεὸς προσαγόρευμα οὐκ ὄνομά ἐστιν, ἀλλὰ πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα.

en nous en ce sens seulement que Dieu nous a donné la faculté de la former et la lumière nécessaire pour reconnaître qu'elle est vraie; ou s'il a implanté en nous quand il nous a créés, une idée complète de lui et de ses propriétés, en sorte que nous connaissions immédiatement par intuition qu'elle est vraie. Cette dernière hypothèse est contredite et par l'Écriture-Sainte qui partout fait dériver la connaissance de Dieu de la considération de ses œuvres, et la représente comme le résultat d'une induction spontanée nécessaire, qui, des effets remonte à la cause. C'est un fait que si les païens n'étaient pas excusables de ne pas arriver à la connaissance de Dieu, comme aussi c'est un fait que l'étude de notre conscience, si exacte qu'elle soit, ne saurait fournir la preuve, que l'idée de Dieu soit une partie constitutive des principes généraux innés en nous.

Du reste les paroles de Justin n'exigent pas qu'on admette une idée innée de Dieu achevée et définitive, elles se justifient pleinement dans cette autre supposition que le connaissance de Dieu, tout en étant acquise par le raisonnement et par la connaissance de ses œuvres, est cependant involontaire et en ce sens innée, que nous pouvons l'acquérir avec la plus grande facilité sous la direction de la divine Providence et avec les lumières de notre raison, sans que nous ayons besoin, comme le veulent les traditionalistes d'une communication extérieure et complète des pensées de Dieu. En tout cas, Justin, conformément à la doctrine révélée, considéré la connaissance de Dieu comme naturelle il ne la fait pas dériver de la foi ou de la révélation surnaturelle, car il loue Socrate d'avoir exhorté les Grecs à s'élever par le travail de la raison à la connaissance de Dieu, qui leur était inconnu [1].

Parmi les Pères antérieurs au concile de Nicée, il n'en est qu'un seul qui paraisse admettre que l'idée de Dieu soit complètement innée, dans le sens le plus rigoureux, Arnobe, dans son ouvrage *contre les païens*, écrit avec des couleurs éloquentes. Mais si l'on pèse attentivement ses paroles, elles autorisent la même explication :

[1] *Apol.*, II, 10. Cf. *Apol.*, I, 18.

« Où est l'homme, dit-il [1], qui dès son entrée dans le monde n'apporte pas avec lui la connaissance de ce souverain ? En qui n'est-elle pas cette conviction innée, implantée, gravée et écrite presque dès le sein de sa mère, qu'il est un roi et un Seigneur qui gouverne toutes choses. » — Oui, nous l'avouons avec Arnobe, c'est involontairement et par une sorte de nécessité que l'homme arrive à conclure, par la considération rationnelle de ce monde borné et créé pour une fin, comme par la nature même de son âme, qu'il existe une cause absolue de toutes choses. Qu'il n'ait voulu dire que cela, c'est ce qu'il indique plus loin, quand il engage les païens à de pareilles réflexions [2].

§ 14

Témoignages des apologistes Tatien, Théophile et Athénagore sur Dieu et sur le Verbe en particulier.

Tatien, disciple de saint Justin, plus tard chef d'une secte gnostique, avait écrit ses *Discours contre les Grecs* avant de déserter l'Église ; mais il y avait déjà répandu différentes erreurs qu'il avaient puisées dans les écoles des philosophes avant son entrée dans le christianisme, et qu'il ne paraît pas avoir suffisamment rectifiées. Il appelle le Seigneur un Dieu [3] mort sur la croix, ou un Dieu sous la forme humaine[4]; mais quand il essaie de faire accepter aux païens le dogme de la divinité et de la personnalité distincte du Verbe, il n'adopte pas seulement le langage, mais aussi les vues de Philon : « Dieu, dit-il, était au commencement [5] alors que rien n'existait encore. Or, le commencement des choses, ainsi qu'on nous l'a enseigné, c'est la vertu du Verbe. Le maître de toutes choses, principe de tout ce qui existe [6],

[1] *Cont. Gentes*, III : Quisquisne est hominum, qui non cum istius principis notione diem primæ nativitatis intraverit, cui non sit ingenitum, non affinum, immo ipsis pæne in genitalibus matris non impressum, non insitum, esse regem ac dominum cunctorum, quæcunque sunt, moderatorem? — [2] Voyez sur ce point la critique des passages des Pères dans Kleutgen, *Philosophie du moyen-âge*, sect. II, p. 250 (en allem.). — [3] *Orat. ad Græc.*, XIII. — [4] *Ibid.*, XXI. — [5] *Ibid.*, V. — [6] Dorner, *Histoire des progrès de la doctrine concernant la personne de Jésus-Christ*, en allem., I, p. 438, accuse

était avant la création du monde, absolument seul. Mais en tant que tous les êtres visibles et invisibles ont en puissance (et en idée), leur fondement en lui, ils existent déjà en Dieu, d'une certaine manière par la vertu du Verbe. Dieu donc, de même que le Verbe qui était en lui, existait dès le commencement. Cependant le Verbe sort de Dieu par la volonté du Dieu simple [1] ; mais au lieu de se perdre dans le vide comme une parole humaine, il devint le premier ouvrage du Père. Il nous a appris que c'est lui précisément qui est le commencement (l'origine du monde) ; son incarnation ne fut pas une séparation, mais une participation ; car ce qui est détaché est séparé de l'origine ; tandis que ce qui vient d'une participation, pour exécuter au dehors les révélations de Dieu, ne diminue point celui dont il provient. De même qu'on peut allumer plusieurs flambeaux à un seul sans affaiblir sa lumière ; de même le Verbe, qui est sorti de la vertu du Père, ne fait point du Père un ἄλογος. Car moi aussi j'énonce une parole, et vous l'entendez, et cependant en exprimant une pensée, je ne suis pas privé de ma pensée. Cependant en élevant ma voix, je me propose d'ordonner en vous la matière désordonnée (des pensées). Et de même que le Verbe engendré au commencement a engendré notre monde, en formant la matière, ainsi moi qui suis né une seconde fois, comme le Verbe, qui suis pourvu de la connaissance de la vérité, je débrouille et ordonne la matière qui m'appartient (les pensées humaines). Car la matière n'est pas comme Dieu, sans commencement, ni par conséquent douée de la même puissance que Dieu. Elle est créée, et elle ne l'est par aucun autre que le Créateur de toutes choses. »

En suivant la succession des pensées de Tatien, nous voyons qu'avant la création du monde Dieu était seul ;

Tatien de confondre Dieu avec le monde, à la manière des panthéistes, parce qu'il appelle Dieu ὑπόστασις τοῦ παντὸς. Or ne peut pas plus inférer cela des paroles de Tatien que de celles de saint Paul, *Hébr.*, I, 3. — [1] Otto, dont nous suivons d'ailleurs l'interprétation qu'il a donnée dans son édition de Tatien (Leipzig, 1851), approuve l'explication suivante de Daniel : Si le Verbe procède de Dieu, ce n'est pas là pour un Dieu une nécessité, mais un acte libre et pur de sa volonté. Kahn (*Dogme chrétien de la Trinité divine*) trrduit ainsi : Ce Verbe sort de Dieu par un vouloir nécessaire et non personnel. Mais le contexte se prête davantage à notre traduction.

cependant il avait aussi le Verbe en lui-même, car avant la création tous les êtres existaient en Dieu comme idées et comme types et supposent un Verbe en lui : Ce Verbe divin ou la vertu du Verbe est sorti avant la création, par la volonté de Dieu, de l'essence divine comme son premier ouvrage, car le Père l'a engendré pour être le Dieu de l'économie, c'est-à-dire, selon le langage biblique pour être le Dieu de la révélation, et il a fait cela en lui communiquant sa nature : C'est ainsi que l'homme, en proféran une parole manifeste sa pensée intérieure et la fait paraître au dehors. Cette sortie n'a ni changé ni diminué la nature du Père ; elle ne lui a pas enlevé sa sagesse ; mais ce Verbe énoncé ne se dissipe pas comme une parole sans effet ; il a acquis une subsistance pour servir de canal aux révélations divines, pour former la matière créée de rien et la transformer en cosmos.

Tout ce développement de Tatien pèche à coup sûr, car le Verbe n'y est conçu que dans son rapport avec le monde, et il conclut du monde des idées que l'existence du Verbe en Dieu est nécessaire. Ce moyen pouvait convenir pour justifier d'une manière générale, en face des platoniciens, l'idée chrétienne d'un Verbe divin ; mais il ne convenait point pour établir la vraie notion dn dogme chrétien et pour la présenter dans toute sa pureté. On se'xplique du reste au point de vue de Tatien, que ni la personnalité du Verbe, ni sa génération éternelle du Père, ne soient expressément indiquées dans notre passage, et lorsque Maran prétend qu'au moins la personnalité est énoncée, il ne peut donner à ce sentiment une apparence de vérité qu'en forçant la construction, en traduisant ὑπέστησε par *sustentabat* et en le rapportant uniquement au Verbe comme sujet, tandis qu'il est l'attribut de « tout » de « Dieu » et de « Verbe [1]. »

La doctrine des propriétés divines est dans Tatien au même niveau que chez les autres Pères antérieurs au con-

[1] Maran traduit ainsi : Quatenus autem ipse potentia omnis, et eorum quæ videntur et non videntur hypostasis sive sustentatio erat ; omnia cum eo per rationalem potentiam sustentabat ipsum etiam illud verbum, quod erat in eo.

cile de Nicée. Il est dit que Dieu peut être connu au moyen de la révélation naturelle, que l'être absolu est éternel, non compris dans l'espace, incommensurable, incorporel et spirituel [1].

Théophile, évêque d'Antioche vers l'an 168 à 181 n'a pas déserté, mais poursuivi, dans ses trois livres à *Autolyque*, la voie ouverte par Justin, dans l'étude spéculative de la doctrine du Verbe. Laissons-lui la parole [2] : « On a d'abord enseigné, et cela d'un concert unanime, que Dieu a tout créé de rien. Car rien n'est du même âge que Dieu, il était à lui-même son propre monde et n'avait besoin d'aucun autre. Existant avant toutes choses, il a voulu créer l'homme afin d'être connu de lui et c'est pour lui qu'il a ordonné l'univers. Pour lui, il n'est pas engendré et n'a besoin d'aucun autre. Or, comme Dieu possédait le Verbe renfermé dans son intérieur, il l'engendra de sa sagesse et le fit procéder de lui avant toutes choses. On l'appelle aussi le commencement, parce qu'il domine sur tout ce qui a été fait par lui. Cet esprit de Dieu, cette source de toutes choses, ou cette vertu du Très-Haut descendit sur les prophètes et énonça par leur bouche ce qui concerne la création du monde et toutes les autres choses. Car les prophètes n'existaient pas encore quand le monde fut créé, mais seulement la sagesse de Dieu et le Verbe sacré, qui est toujours avec lui. »

L'auteur mentionne en suite la création d'après le récit de la Genèse, puis il continue : « Vous m'objecterez : Dieu ne peut pas séjourner en un lieu, ni par conséquent s'être promené dans le paradis. Entendez ma réponse : Dieu, le Père de toutes choses ne se peut rencontrer en aucun lieu, car il n'y a pas de lieu pour son séjour. Mais son Verbe, par qui il a fait toutes choses, qui est sa vertu et sa sagesse, a pris la personne du Père et du Seigneur de toutes choses, et est venu, en la personne de Dieu dans le paradis, pour con-

[1] *Orat.*, 4 : Deus noster non esse cœpit in tempore, cum solus sine principio, ipse omnium sit principium. Spiritus Deus, non tamen materiam permeans spiritus, sed materialium spirituum et figurarum, quæ in materia sunt, opifex ; et visu et tactu indeprehensus, quippe cum ipse sensibilium et invisibilium exstiterit parens. Hunc ex his quæ creavit cognoscimus, et potentiam invisibilem ex operibus apprehendimus. — [2] *Ad Aut.*, II, 10.

server avec Adam [1]. Adam aurait dit en effet, d'après l'Ecriture Sainte, qu'il avait entendu une voix. Or, cette voix, qu'est-ce autre chose que le Verbe de Dieu, qui est son Fils ? Sans doute, il n'est pas son Fils dans le sens où les prêtres et les mythographes parlent des fils des dieux, mais comme la vérité annonce le Verbe, qui a été de tout temps renfermé dans le sein de Dieu. Car avant que rien existât, il avait ce conseiller, qui est sa sagesse et son intelligence. Cependant quand Dieu voulut créer ce qu'il avait résolu, il engendra ce Verbe pour le manifester, pour être les prémices de toute la création, sans devenir lui-même le Verbe ; il engendra le Verbe et conversa incessamment avec lui. Voilà ce que nous apprennent les Saintes Ecritures et tous les hommes éclairés de Dieu, notamment saint Jean, dont voici les paroles : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu ; » montrant par là que Dieu seul était au commencement et le Verbe en lui. Et il ajoute : « Et le Verbe était Dieu ; il a tout fait par lui, et rien n'a été fait sans lui. Puis donc que le Verbe est Dieu et qu'il est né de Dieu, le Père de toutes choses l'envoie quand il veut en n'importe quel lieu. Arrivé là, celui qui est envoyé par lui est entendu et vu, et il est trouvé présent dans un lieu [2]. »

Nous apercevons dans Théophile aussi un effort pour montrer aux païens cultivés que la seule considération du monde conduit à une dualité en Dieu, à une origine absolue de toutes choses, puis à une raison qui règle et qui ordonne, dans le but d'y rattacher ensuite l'idée chrétienne du Verbe. Toute cette entreprise était entièrement hasardée et il était radicalement impossible, au point de vue platonicien, d'arriver par la voie spéculative au Verbe du christianisme. De là les contradictions qu'on rencontre parfois chez les Pères quand ils veulent formuler la foi chrétienne

[1] Lorsque Maran remarque, pour justifier Théophile, qu'il n'y a pas de lieu où le Père puisse apparaître, parce qu'il est le Dieu qui envoie et que lui-même ne peut jamais être envoyé, cette manière de voir est sans doute conforme à la doctrine des Pères postérieurs au concile de Nicée, mais elle n'a pas de point d'appui dans Théophile, lequel paraît, ainsi que Justin, avoir exagéré la différence entre le Dieu caché et le Dieu qui se révèle : c'est au premier seul qu'il semble refuser la possibilité d'une théophanie. — [2] *Ad Aut.*, II, 22.

à la divinité et à la personnalité du Verbe. D'autre part, ils retombent dans les vues de Platon et de Philon touchant l'incorporation des idées dans le monde, ce monde qui ne peut provenir que du Verbe, et dans lequel il est lui-même engendré ou devient un λόγος προφορικός.

A un certain point de vue, l'exposition de Théophile semble plus parfaite que celle de Justin, car en distinguant le λόγος ἐνδιάθετος et le λόγος προφορικός il accentue plus nettement l'éternité du premier ; il est dit de lui qu'il était toujours en Dieu (ἀεὶ συμπαρών) et son conseiller (σύμβουλος) ; d'autre part cependant, la personnalité distincte du Verbe divin même avant ne ressort pas assez clairement, car il l'appelle la raison et la sagesse de Dieu, et il le dépeint comme existant dans le Dieu unique. Ajoutez que dans Théophile, la génération du Verbe lors de la création des choses est encore plus accentuée que dans Justin, car le Verbe qui s'est manifesté, est devenu le serviteur de Dieu (ὑπουργός), et il doit être seul en état d'apparaître à l'homme dans un lieu déterminé. Le nouveau Testament lui-même rapporte les paroles du deuxième psaume sur la génération du Verbe à la génération du Fils par le Père, soit à la génération éternelle, soit à son incarnation dans le sein de la Vierge et à la résurrection. Cependant l'idée d'une génération du Fils lors de la création avait germé sur le sol païen, et c'est pourquoi elle fut complètement abandonnée dans la suite par les Pères. Or, si son exposition semblait imparfaite aux docteurs subséquents de l'Eglise, nous ne croyons pas qu'il soit de notre tâche de justifier toutes les expressions dans le sens du concile de Nicée. Il suffit d'avoir montré que la foi chrétienne au dogme de la divinité et de la personnalité distincte du Verbe éclate partout dans ses écrits ; bien que ses essais de preuves soient inexacts et défectueux.

Théophile est le premier qui ait employé le mot τριάς pour désigner la Trinité divine, quand il dit que les trois premiers jours obscurs de la création étaient une image du mystère de la Trinité divine, du Père, du Fils et de la sagesse [1]. Théophile ne mentionne les propriétés de Dieu

[1] *Ad Autol.*, II, 20.

qu'accessoirement, afin de montrer la prééminence infinie du Dieu des chrétiens sur les divinités du paganisme. La bonté de Dieu, sa sagesse, sa miséricorde, sa justice, son amour surpassent de beaucoup toutes nos conceptions. Il est sans doute insondable et incompréhensible, mais nous pouvons le connaître par les œuvres qu'il a accomplies au ciel et sur la terre. » Il nous suffit de jeter un regard sur la beauté et l'harmonie qui règnent dans toute la nature qui nous entoure, pour en conclure l'existence d'un chef et d'un ordonnateur supérieur [1].

Nous pouvons assigner à saint Athénagore la dernière place parmi les apologistes, bien que sa πρεσβεία soit peut-être plus ancienne que l'*Apologie* de Théophile, car son exposition de la doctrine du Verbe est plus parfaite que celle des Pères que nous venons de voir. Cependant il ne réussit pas non plus à exprimer correctement le plus profond mystère du christianisme, la personnalité éternelle et distincte du Verbe et du Saint-Espéit à côté du Père, dans l'unité de nature ; lui aussi, il cherche des expressions pour arriver à dire que le Verbe est une seconde personne éternelle, sans supprimer l'unité divine ; mais ses efforts vont déjà plus loin que ceux de ses devanciers, et la vérité chrétienne ressort d'une façon beaucoup plus intelligible, même dans ses essais spéculatifs.

« J'ai suffisamment prouvé, dit-il [2], que nous ne sommes point des athées, nous qui reconnaissons un seul Dieu, incréé, éternel, invisible, incompréhensible, immuable, impassible et incommensurable, qui n'est connu que de l'Esprit et du Verbe, entouré d'une lumière ineffable, d'une beauté, d'une majesté et d'une puissance indescriptibles [3] qui a créé et décoré toutes choses par son Verbe, et qui les conserve. Nous honorons de plus un Fils de Dieu, et personne

[1] *Ad Autol.*, I, 5, 6 : Deus autem non vis intelligere ex ejus operibus et potestatibus? Considera, o homo, ejus opera, tempestatum statis temporibus vicissitudines, aeris mutationes, astrorum attemperatum cursum, dierum et noctium, mensium et annorum rite descriptas vices, seminum, plantarum et fructuum amœnam varietatem, diversos pecudum fœtus, quadrupedum, volatilium, reptilium, natabilium, fluvialium et marinorum. — [2] *Supplicatio pro christianis*, c'est le titre que donne Otto, ch. X. — [3] Le grec πνεῦμα désigne ici la majesté divine, comme il désigne plus loin la nature divine.

ne peut trouver ridicule que nous attribuions un Fils à Dieu. Car ce que nous croyons de Dieu et de son Fils ne ressemble pas aux fables des poëtes, lesquels ne représentent plus leurs dieux meilleurs que les hommes. Le Fils de Dieu est le Verbe ou la raison du Père, son idée et sa vertu; car tout a été fait par lui et le Père et le Fils sont une même chose. Le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père, par l'union et la vertu de l'esprit (de la nature divine) ; et le Fils de Dieu est la pensée et le Verbe du Père [1]. Si vous voulez approfondir davantage ce que signifie ce nom de fils, je le dirai en peut de mots : c'est la première production du Père ; non qu'il ait été fait, car dès le commencement Dieu, étant la raison éternelle, avait en lui le Verbe, la raison. Mais il a procédé (de Dieu) pour être l'idée et la cause efficiente de toutes les choses matérielles, qui étaient dans le vide et la confusion. L'esprit prophétique confirme cet énoncé, car il dit : « Le Seigneur m'a formé au commencement de ses voies pour ses ouvrages [2]. Et ce même esprit qui agit dans les prophètes, nous disons aussi qu'il est un écoulement de Dieu, qu'il procède de lui et y retourne, comme le rayon du soleil. Qui ne s'étonnerait donc pas d'entendre appeler athées ceux qui disent qu'il existe un Dieu Père, un Dieu Fils et un Saint-Esprit, qui sont unis en puissance et distingués par le rang [3]. » Notre théologie n'en demeure pas là ; nous admettons encore une multitude d'anges et de ministres que le créateur et formateur du monde a distribués et ordonnés par son Verbe, pour conserver l'ordre des éléments, des cieux et de l'univers, avec tout ce qu'ils contiennent [4]. »

Athénagore maintient donc expressément l'éternité du Verbe et du Saint-Esprit; car le Fils est aussi essentiellement uni au Père que la sagesse et la raison, et l'Esprit-Saint découle de Dieu aussi essentiellement que le rayon est uni au soleil. Et il n'entend point par là exclure l'unité de Dieu ; au contraire, il établit presque avec la même vigueur que saint Augustin la distinction des personnes divines

[1] *Loc. cit.* — [2] *Prov.*, VIII, 22. — [3] *Loc. cit.* — [4] Par cette juxtaposition de Dieu et des anges, Athénagore ne confond point le Créateur avec la créature, ainsi qu'on le voit surtout au chapitre XXIV de son Apologie, où, comme les autres Pères, il attribue aux anges la possibilité de pécher.

quant à leur série, le mode de leur origine ou de leurs propriétés permanentes. Mais d'autre part, il n'échappe pas tout à fait au danger, quand il essaie d'unir le Fils au Père, de considérer le Fils comme une simple propriété du Père, et de faire du Saint-Esprit une pure émanation de Dieu. On voit cependant qu'Athénagore connaissait ce danger, et qu'il avait fait pour y échapper un heureux choix d'expressions. Plus tard, il est vrai, quand les tendances diverses des hérésies firent mieux connaître en quoi on s'écartait de la vérité chrétienne, saint Augustin se fit des idées plus exactes sur le dogme de la Trinité, et se prémunit davantage contre les interprétations erronées. Chez lui aussi la génération éternelle du Fils est la connaissance immanente de Dieu ; elle ne se termine point, comme chez l'homme, à une pensée bornée, mais à une personne divine consubstantielle au sujet connaissant ; d'où vient qu'elle se nomme le Verbe. Et le Verbe selon lui, n'est pas la raison ou la sagesse du Père, en ce sens que le Père puisse être conçu comme déraisonnable (ἄλογος) sans le Verbe ; il est la sagesse de la sagesse ou la sagesse engendrée du Père.

L'exposition d'Athénagore n'est pas aussi parfaite, bien qu'on ne puisse méconnaître que chez lui la différence entre λόγος ἐνδιάθετος et λόγος προφορικός soit déjà plus adoucie que chez Théophile ; car il dit expressément que le Verbe n'a pas été fait lors de la création du monde, mais seulement qu'il est sorti de Dieu, pour se manifester comme l'idée et l'opération. Seulement dans le début du chapitre, Dieu le Père est appelé d'une façon toute particulière le Dieu ineffable et incompréhensible, et il y établit, du moins en apparence, une distinction entre le Père et le Fils, qui avait besoin d'être expliquée, pour n'être pas entendue dans le sens du subordinatianisme. Or, cette explication manque à l'endroit cité. Il est vrai qu'ailleurs l'unité et l'égalité des personnes divines ressortent davantage ; car, après avoir rappelé les principes épicuriens sur les plaisirs sensibles de la vie présente, et l'opinion relative à l'état inconscient dans l'autre vie, il ajoute : « Nous passons pour pieux quand nous faisons peu de cas de cette vie et n'aspirons à la vie future que pour connaître Dieu et son Verbe, l'union du

Fils avec le Père, la société du Père avec le Fils, ce qu'est le Saint-Esprit, quelle est leur union et quelle est la différence de ce qui est uni, de l'Esprit, du Fils et du Père [1]. »

Ici, l'auteur enseigne la distinction personnelle du Père, du Fils et du Saint-Esprit, à côté de leur unité, et il indique au moins leur égalité, puisque le Saint-Esprit et le Fils sont même placés avant le Père. Il ne manque plus qu'une chose : c'est que l'unité soit exactement désignée comme unité d'essence (ἑνότης οὐσίας) ; mais l'auteur l'a fait plus haut en l'appelant unité selon l'esprit (ἑνότης πνεύματος) ou selon la nature. Ces sortes d'expressions définitivement arrêtées et qui dépassent la terminologie de l'auteur, ne se sont formées que peu à peu dans l'Église, quand elles sont devenues nécessaires pour condamner telle hérésie déterminée : il est injuste de vouloir suspecter l'orthodoxie de quelques Pères uniquement pour cette lacune.

On pourrait objecter contre ce qui précède que non seulement Athénagore ne dit rien de l'unité de nature, mais qu'il ne parle que d'une unité de puissance, quand il dit [2] : « De même que nous reconnaissons un Dieu, et son Fils le Verbe et le Saint-Esprit, et qui plus est un Père, un Fils et un Esprit qui sont unis par la puissance, parce que l'intelligence Verbe est la sagesse du Père, et l'Esprit un écoulement et un reflet de la lumière ; nous reconnaissons aussi d'autres principes, etc. » Cependant il mentionne aussi dans cet écrit une unité de puissance, une unité d'esprit ou de nature en Dieu, et il démontre en outre que l'unité de la nature divine est une unité que nous connaissons déjà par la raison parce que Dieu, étant le Créateur et le Maître de ce monde, il ne peut y avoir un autre Dieu dans ce monde à côté de lui, et parce qu'étant incommensurable, il ne peut pas être limité hors de ce monde par un autre être absolu [3].

Parmi les propriétés divines, Athénagore, ainsi qu'on le voit par ce qui précède, mentionne l'éternité, la toute-puissance, la bonté, la science universelle ; d'où vient qu'il conduit et dirige tout en ce monde par la connaissance et

[1] Cap. XII. — [2] Cap. XXIV : — [3] Cap. VIII : Neque enim in mundo est, cum sit alterius ; neque circa mundum ; supra hunc enim mundi conditor Deus.

la sagesse la plus exacte [1]. Sur la création du monde en particulier, il enseigne que Dieu n'en avait pas besoin pour sa perfection et son bonheur propre, mais qu'il l'a voulu avec une entière liberté [2].

§ 15

Le gnosticisme et sa théodicée

Les apologistes du deuxième siècle s'occupent principalement dans leurs écrits des vues des païens et des juifs sur la divinité ; ils s'efforcent de leur préciser la théodicée chrétienne pour la distinguer de leur doctrine, puis de la justifier. En rédigeant leurs apologies, ils songeaient peu à réfuter des hérésies. Justin, dans un passage [3], ne jette qu'un regard superficiel sur l'hérésie des ébionites, qui au fond s'attaquaient directement à la christologie, et qui, en niant la divinité de Jésus-Christ, supprimaient en même temps la Trinité des personnes divines. Il parle plus souvent des gnostiques, notamment de Basilides, de Saturnin, de Marcion, de Valentin, et il témoigne beaucoup plus de dédain pour leur doctrines [4] ; mais il n'aborde pas la réfutation en règle de leurs assertions sur la nature divine ; car le but de ses écrits était de défendre et de justifier le christianisme en face du monde païen et du monde juif.

Cependant l'hérésie s'était déjà montrée redoutable à cette époque ; déjà elle avait essayé de relâcher et de rompre les liens de la moralité, de troubler l'unité de l'Eglise, et de transformer en mythe les origines historiques du christianisme. De là vient que dans les Pères suivants, surtout dans saint Irénée, dans Clément d'Alexandrie et dans Tertullien, en ses livres contre Marcion, la polémique contre le gnosticisme occupe le premier plan.

On a essayé de nos jours, avec beaucoup d'esprit sans doute, d'expliquer l'origine et la grande extension du gnosticisme dans le cours du deuxième siècle de l'ère chrétienne par une horreur exagérée et mal entendue pour les choses

[1] Cap. XIII. — [2] Cap. XVI. — [3] *Dial.*, 48. — [4] *Apol.*, I, 26; *Dial.*, 35, 80, 82.

sensibles et matérielles, et cette horreur elle-même par un christianisme outré, qui, à la vue de l'effroyable corruption de mœurs qui avait envahi le monde, aurait tenu le péché pour quelque chose d'invincible, de substantiel. Cette manière de voir jetterait sur le gnosticisme un jour trop favorable. Le dualisme gnostique, qui consiste à faire de la différence morale entre le bien et le mal, une différence physique, la doctrine de deux êtres absolus, qui pourrait plus facilement s'interpréter, ainsi que les autres doctrines gnostiques, ne sont pas le fruit d'une conscience qui se sent chargée de fautes. L'absolution donnée au mal provient assez souvent de l'immoralité et du désir de voir la liberté de l'homme anéantie, afin que le péché ne lui soit plus imputé et qu'on ne puisse plus exiger de lui comme obligation morale qu'un ascétisme entièrement et purement physique. Les Pères, saint Irénée à leur tête [1], font dériver les erreurs gnostiques du paganisme, et ne trouvent dans leurs systèmes que des opinions empruntées à la philosophie païenne et qui, combinées avec quelques doctrines ou avec quelques noms chrétiens défigurés, forment un mélange bizarre. Dans ces syncrétisme, le gnosticisme faisait bien voir qu'il était un produit de son siècle, car on remarque partout sur le terrain de la philosophie et de la religion païennes un effort pour opérer une régénération du paganisme en réunissant ce qu'il y avait de meilleur dans toutes les philosophies et les religions. Il serait aisé de prouver que la croyance à un Dieu suprême dénué d'attributs, absolument caché, incapable d'entrer en contact avec le monde matériel et fini, a été empruntée à Philon que le dualisme de Dieu et de la matière éternelle, selon lequel il est un principe absolu du bien et un principe du mal, vient de Platon ou du parsisme ; que la théorie de l'émanation des éons a sa source dans les idées religieuses des païens ; que les rêveries des nombres proviennent des pythagoriciens. Une étude attentive des divers systèmes gnostiques nous convaincra encore davantage que ce sont plutôt des rejetons du paganisme expirant que des fruits du christianisme. Il se donnaient eux-mêmes le nom de gnostiques, parce qu'ils

[1] *Contr. hæres.*, II, 14.

s'attribuaient la véritable gnose, tandis que la foule des hyliques et des psychiques se contentait de la foi. Leur gnose n'était pas celle dont il est parlé dans l'Écriture Sainte [1], une connaissance supérieure qui se joint à la foi et qui résulte de la foi ; c'était une gnose née sur le terrain de la spéculation purement humaine, qui détruisait la foi par la science, et, qui plus est, par une fausse science et dépouillait ainsi la religion de son caractère surnaturel. Mais nous n'avons à envisager ici que la théodicée des gnostiques.

1° Les gnostiques niaient l'unité de Dieu et admettaient deux principes absolus, un Dieu suprême non révélé et une matière éternelle, ou bien encore deux êtres spirituels opposés l'un à l'autre, suivant qu'ils se rattachaient davantage à Platon ou au dualisme parsique. D'après cela, on distingue en outre un gnosticisme alexandrin ou égyptien et un gnosticisme syrien. Le premier empruntait davantage à la philosophie de Platon, tandis que les écoles de Syrie connaissaient mieux les idées philosophiques des Perses et d'autres peuples orientaux. Le second principe primordial par conséquent la hyle ou le mauvais principe spirituel, ne servait guère dans les systèmes gnostiques qu'à expliquer le mal et son origine dans le monde présent; car rapporter l'un et l'autre à Dieu comme à leur principe causal, c'était également un blasphème : ni Dieu ne pouvait être conçu comme la cause du mal, ni la créature rendue responsable, après qu'on lui avait ravi sa liberté et qu'on en avait fait le jouet de puissances supérieures. On assigna donc au Dieu suprême un autre monde spirituel, où il a sa révélation particulière, et de ce plérôme on fit uniquement dériver le bien qui se trouve dans le monde visible, tandis que le mal provenait d'ailleurs.

On ne saurait méconnaître ici la ressemblance du gnosticisme avec le platonisme. De même que, selon Platon, les types primordiaux de toutes les formes et de toutes les beautés du monde fini existaient déjà en Dieu avant la création du monde et l'entouraient, pour former son monde idéal ; de même, le gnosticisme admet, comme complément du Dieu suprême, un monde spirituel éternel ; qui est le

[1] *I Cor.*, VIII, 7 ; *II Pierre*, III, 18.

type primordial de tout ce qu'il y a de bon dans le monde matériel. Or nous trouvons ici une différence sensible dans le gnosticisme : les idées deviennent des éons qui, émanant d'un être primitif suprême par une direction centrifuge, s'en écartent de plus en plus. Dans le gnosticisme, le Dieu suprême se nomme quelquefois βυθὸς ἄγνωστος ou ἑκατονόμαστος προανεννόητος, ἄρρητος, προαρχή, ou enfin προπάτωρ, et il personnifie dans les éons les différentes propriétés qu'on distingue dans l'absolu ; il les représente comme des êtres divins émanés, tels que ἔννοια, νοῦς, λόγος, ζωή, σοφία, etc., [1].

Ces émanations, les gnostiques les concevaient comme des productions parallèles à celles qu'on rencontre dans le monde fini, où l'on voit apparaître un principe masculin et un principe féminin. C'est dans le système de Valentin que les éons ainsi conçus se présentent avec le plus de netteté. Il était donc nécessaire de subordonner à Bythos l'ineffable, le suprême, un principe féminin destiné à servir d'organe aux émanations. Cette organe fut σιγή, ainsi nommé soit dans Simon le magicien, soit dans Valentin [2] et dans plusieurs autres. Epiphanes, l'un des maîtres de la secte valentinienne, appelle ce couple d'être supérieurs μονότης et ἑνότης [3]. » Cependant, dit saint Irénée, il règne sur le bythos différentes opinions : quelques-uns ne lui donnent point de compagne, d'autres ne lui assignent aucun sexe, ni masculin ni féminin ; d'autres le tiennent pour androgyne et lui attribuent une nature d'hermaphrodite, d'autres au contraire, lui adjoignent la σιγή, afin d'obtenir ainsi la première Syzygie. »

Aussi, d'une part, le gnosticisme entendait, comme Philon et plus tard les ariens, établir que Dieu est non seulement tout à fait incompréhensible, mais qu'il est impossible de le connaître et qu'il s'élève au-dessus de tout, qu'une révélation de Dieu dans le monde matériel est indigne de lui ; et d'autre part il lui attribuait des émations qui non seulement changeaient mais altéraient la nature divine. Il tombait dans les idées païennes sur la séparation absolue de Dieu et du monde, et il croyait relever beaucoup la majesté divine, en faisant de l'homme un être complètement étranger

[1] Cf. Iren., *Advers. hæres.*, I, 11, 24. — [2] *Ibid.*, I, 11, 1. — [3] *Ibid.*, I, 11, 3.

à Dieu. Les émanations divines dont nous venons de parler n'avaient d'importance dans le système gnostique qu'en ce qu'elles mettaient une distance considérable, infinie, entre le monde, l'homme et Dieu. En émanant de l'être divin, par une participation et une altération de cet être, les éons inférieurs devaient croyait-on se rapprocher un peu du second principe absolu extradivin, et faire paraître comme possible un mélange des deux dans le monde actuel.

2° La création, dans le système gnostique, n'est pas un ouvrage tiré du néant par le Dieu suprême et seul véritable accomplie par lui avec liberté, pour son honneur et sa gloire; c'est une pure organisation dans laquelle les deux êtres opposés de toute éternité se sont rencontrés, et ont fourni leur contingent de bien et de mal, pour construire le monde présent. Suivant que le dualisme était conçu d'une façon plus stricte ou plus négative, dans l'école de Syrie ou dans l'école d'Alexandrie, on expliquait diversement la formation du monde. Suivant Basilides [1], les éons de l'ordre inferieur auraient formé le monde avec la matière préexistante, et se seraient partagé l'empire sur elle et sur les hommes; selon la doctrine de Saturnin, l'homme serait redevable des principaux éléments de son être spirituel, à un éon supérieur, qui souffle une étincelle de vie sur l'ouvrage misérable des éons inférieurs; suivant les manichéens, les puissances spirituelles du principe mauvais auraient envahi par la violence le royaume de la lumière, conquis des parcelles de lumière et les auraient exilées dans la matière; enfin l'ordonnateur du monde serait lui-même un second principe absolu, le démiurge, hostile au Dieu suprême; il aurait formé le monde avec la matière obscure, appelé les hommes à l'existence, se serait mis à la tête du peuple juif, pour le le tenir dans l'assujettissement, selon la doctrine de Marcion.

Valentin essayait même de faire dériver totalement le monde actuel du Plérôme, afin de combattre aussi le dualisme; mais il transféra dans ce but le mal et l'origine du mal dans le royaume de Dieu, en ce que Sophia l'un des éons féminins, saisi par un mauvais désir, conçut et

[1] Iren., *Adv, hæres.*, I, 24.

enfanta un avorton, qui, chassé dans le grand vide, fournit le substratum du monde actuel. Ainsi, dans aucun des systèmes gnostiques, le mal n'est entré dans le monde par l'abus de la liberté des êtres créés ; c'est quelque chose de physique, d'absolu, de substantiellement inhérent au monde présent. Le monde, dans sa totalité ne peut provenir du Dieu bon ; les éons inférieurs ont simplement fourni quelques portions de lumière, qui se sont ainsi répandues parmi les hommes : suivant qu'elles prédominent ou font défaut, les hommes se divisent en natures pneumatiques, psychiques ou hyliques.

3° D'après le gnosticisme, les révélations de l'ancien Testament, de même que la révélation en Jésus-Christ ne sont pas l'œuvre du Dieu suprême, mais d'un éon subalterne et l'éon qui est apparu en Jésus-Christ n'est pas le même que le Dieu des juifs, car le gnosticisme faisait de lui un ennemi du judaïsme. Dans Marcion, le démiurgue, le formateur du monde et le Dieu des juifs, n'appartient pas même au plérôme d'où est sorti l'éon Jésus-Christ ; mais il lui était hostile. Cependant, d'après le gnosticisme, le Dieu suprême eut pitié des parcelles de lumière bannies dans la matière, et envoya pour opérer leur délivrance, laquelle ne sera terminée que par la séparation complète du spirituel et du matériel, l'éon ou soter sorti du Plérôme, pour paraître sous l'enveloppe apparente d'un homme (docétisme), ou contracter une union surnaturelle avec Jésus l'homme véritable et publier la vraie gnose. Ainsi, le point culminant de la révélation divine, l'incarnation du vrai Fils, consubstantiel au Père, le plus profond des mystères de l'amour n'était plus que l'apparition temporaire d'un éon inférieur, qui a trompé et séduit ses contemporains. — Ce qui nous reste à dire des principes gnostiques sera traité dans les paragraphes suivants.

§ 16

La théodicée de saint Irénée dans ses rapports au gnosticisme.

L'hérésie fournit toujours aux maîtres et aux champions de la vérité catholique l'occasion de soumettre les points

attaqués à un examen plus complet et plus approfondi, et elle contribue toujours, du moins par l'impulsion qu'elle imprime, au développement de la science ecclésiastique et à l'intelligence des vérités de la foi. C'est ce que nous voyons en particulier dans les cinq livres *contre les hérésies* de saint Irénée, ce grand évêque de Lyon (177-207 après Jésus Christ). Né dans l'Asie Mineure, il révèle dans ses écrits, avec une vaste érudition, une connaissance exacte des doctrines de la foi comme de la philosophie païenne et des systèmes gnostiques, des vues profondes sur les vérités du christianisme. Toutes ces ressources le servirent à souhait dans sa lettre contre le gnosticisme, car nul n'était plus capable que lui de pousuivre l'hérésie dans ses ramification diverses et ses derniers retranchements, de la convaincre de ses variations, de ses bévues et de ses rêveries et de faire briller la foi chrétienne de tout l'éclat de sa vérité.

Ses écrits sont la première tentative heureuse qui ait été faite pour traiter les dogmes chrétiens et les approfondir par le côté spéculatif.

1. Il s'agissait, en face du dualisme gnostique, de justifier la notion du seul vrai Dieu, du monothéisme. Saint Irénée considère le monothéisme comme une vérité accessible à la raison abandonnée à elle-même, mais qui est de plus enseignée de la façon la plus claire par la révélation. Nous trouvons donc chez lui, comme dans Athénagore déjà, en faveur de l'unité de Dieu, des arguments rationels tirés de l'unité et de l'harmonie de la création visible, ainsi que de l'idée de l'absolu.

La première preuve, il est vrai, n'est pas encore présentée par saint Irénée sous forme d'argument scientifique développé; mais il rappelle que les saintes Écritures, comme la nature véritable, qui nous entoure, fournissent à chacun la preuve qu'un seul les a créés et qu'un seul les conserve. Pour contester cela, il faudrait fermer les yeux et s'obstiner à ne pas voir [1]. Cet argument est développé avec

[1] *Adv. hær.*, II, 27, 2 : Cum itaque universæ Scripturæ et Prophetiæ et Evangelia in aperto et sine ambiguitate, et similiter ab omnibus audiri possint, etsi non omnes credunt; unum et solum Deum, ad excludendos alios,

plus de netteté encore par les Pères subséquents, Tertullien, Origène, Lactance et plus tard par les docteurs de l'Église. Origène disait : « De même que le corps humain est composé de différentes parties et pouvu de plusieurs organes, tout en n'étant dirigé et gouverné que par un seul esprit ; de même l'harmonie qui règne dans la création, la dépendance matérielle des différents êtres, l'odre qui se remarque dans l'ensemble, indiquent qu'un seul l'a créé et qu'un seul le gouverne [1]. »

Si l'on objectait que l'harmonie du monde peut également s'expliquer par une hiérarchie de divinités, dans laquelle un seul serait investi de l'autorité suprême, tandis que les autres exécutent ses ordres, Lactance [2], répondrait que des dieux subalternes ne sont point des dieux, parce que l'idée d'un Dieu absolu est incompatible avec tout assujettissement et toute dépendance.

Saint Irénée s'appesantit davantage sur ce second argument, déjà touché par Athénagore, à savoir que l'idée d'absolu implique l'unité. L'être absolu, en tant qu'absolu, doit être illimité, indépendant, infini, car tout ce qui reçoit l'être d'un autre, tout ce qui est limité et empêché dans son action par un autre, tout ce qui est restreint par un autre dans son être, ou renfermé en lui, nous ne saurions dire qu'il est l'absolu dont l'idée s'impose à nous avec nécessité, dès que nous voulons comprendre la raison des phénomènes du monde fini. Admettons du reste qu'il existe deux êtres absolus, il faudra que l'un sorte de l'autre et alors le secours ne sera plus absolu à moins que les deux ne soient de toute éternité, en face l'un de l'autre, des êtres indépendants, et dans ce cas ils se restreindront et se limiteront mutuellement, ou plus tard ils seront en lutte l'un contre l'autre. Mais alors aucun des deux ne sera absolu ; aucun ne pourra proprement être appelé Dieu; car, d'après nos idées, Dieu doit, en sa

prædicent omnia fecisse per Verbum suum, sive visibilia, sive invisibilia, sive cœlestia, sive terrena, sive aquatilia, sive subterranea, sicut demonstravimus ex ipsis Scripturum dictionibus, et ipsa autem creatura in qua sumus, per ea quæ in aspectum veniunt, hoc ipsum testante, unum esse qui eam fecerit et regat etc. — *Ib.* II. 9 : Ipsa enim conditio ostendit eum, qui condidit eam, et ipsa factura suggerit eum, qui fecit, et mundus manifestat eum, qui se disposuit. Conf. I, 22, II, 11. — [1] *C. Cels.*, I, 23. — [2] *Instit.*, I, 1.

qualité d'infini, comprendre tout et n'être compris et limité par rien [1].

Si, en dehors du Plérôme divin ou du domaine que remplit le Dieu bon, il y avait un royaume des ténèbres ou de tout autre Dieu, le Plérôme du premier aurait une limite, et comme il aurait une fin, il aurait aussi un commencement, il serait donc de toutes parts limité. Ainsi, derrière, au-dessus et à côté de ce Plérôme restreint, il devrait y avoir un autre empire divin, et ainsi de suite [2]; que si, au contraire le plérôme est enveloppé, entouré de toutes parts d'un autre être divin, ce dernier est le plus grand ; il a plus de droits à porter le nom de Dieu que le Dieu du plérôme gnostique [3].

Cependant, les gnostiques persistent à admettre, en dehors du plérôme divin un autre plérôme : si celui-ci, étant le plus grand et vraiment divin, ne devait pas renfermer le premier, il faudrait le concevoir, comme le veulent quelques uns à une distance infinie de l'autre. Mais alors ce troisième infini comprendrait les deux autres, et il serait seul divin, à moins que lui-même ne fût encore limité par d'autres mondes, et ainsi de suite, jusqu'à l'infini [4].

[1] *Adv. hær.*, II, 1, 2 : Quemadmodum enim poterit super hunc alia Plenitudo, autItitium, aut Potestas, aut alius Deus esse, cum oporteat Deum horum omnium Pleroma in immenso omnia circumtenere, et circumcontineri a nemine? Si autem extra illum etc. — [2] *Adv. hær.*, II, I. 2 : Si autem finis est in ea quæ sunt deorsum, initium est et in ea quæ sunt sursum. Similiter autem et ex reliquis partibus necessitas est omnis id ipsum experiri, et ab eis qui foris sunt contineri et determinari et includi. — [3] *Adv. hær.*, II, 1, 2 : Erit enim, secundum eos, Pater omnium, quem videlicet et Proonta et Proarchen vocant, cum Pleromate ipsorum, Marcionis bonus Deus, in aliquo conditus et inclusus et favoris circumdatus ab principalitate, quam necesse est majorem esse ; quoniam id quod continet eo quod continetur majus est ; quod autem majus est, id et firmius est et magis Dominus ; et quod majus est et firmius magis Dominus hoc erit Deus. — [4] *Adv. hær.*, II. 1. 3 : Cum autem sit, secundum eos, et aliud quid quod quidem extra Pleroma esse dicunt, necesse est omni modo aut continere id quod extra est' contineri autem Pleroma... aut rursus in immensum distare et separata esse ab invicem, id est et Pleroma et quod est extra illud. Si autem hoc dixerint, tertium quid erit, quod in immensum separat Pleroma et hoc quod est extra illud ; et hoc tertium circumfinit et continebit utraque, et erit majus tertium hoc, et Pleromate et eo quod est extra illud, sicut in suo sinu continens utraque ; et in infinitum de his quæ continentur et de his quæ continent, incidet sermo.

On le voit, avec les gnostiques, la pensée humaine n'est jamais en repos. La théorie des deux dieux présidant à des mondes séparés et distincts, conduit à admettre un nombre infini de dieux, qui ont tous leur monde à part, et qui ne permettent aux autres aucun empiétement dans leur domaine. Mais toutes ces divinités ne sont pas des êtres absolus, et disparaissent comme un zéro devant celui qui résume la totalité de l'être [1], à qui seul revient le nom de Dieu.

Ainsi, aux yeux de saint Irénée, l'unité de Dieu est une vérité rationnelle indubitable, et il déclare dans les termes les plus formels que toute autre doctrine ne peut être logiquement admise, car elle aboutit à l'absurde. Cependant comme les gnostiques alléguaient au moins partiellement les saintes Écritures en faveur de leur gnose, saint Irénée les invoque à son tour, tels que les passages suivants : *Ps.*, LXXX, 10 ; XCV, 5 ; *Is.*, XLIV, 9 ; *III Rois*, 18, 21, 24, 36 ; *Gal.*, IV, 8 ; *I Cor.*, VIII, 4 ; *II Thess.*, XI, 4.

En ce qui concerne le but du dualisme gnostique : expliquer la présence du mal dans le monde et surtout dans le monde des hommes, et le faire dériver d'une seconde cause absolue, aucun des Pères n'a dévoilé les défauts de ce système avec autant de justesse et de sagacité que saint Augustin, qui appartient à l'époque suivante.

Ce que nous venons de dire est une preuve manifeste que si les anciens Pères se sont rendus quelquefois coupables d'expressions inexactes dans l'explication du mystère de la Trinité, ils n'ont pas été, pour le fond, infidèles au monothéisme. Mais la doctrine chrétienne ne leur permettait pas de s'en tenir là ; ils devaient s'élever au-dessus du monothéisme abstrait des juifs et arriver au dogme de la Trinité divine, qui, sans pouvoir, comme l'unité divine, être découvert et approfondi par la raison, est cependant clairement enseigné par l'Écriture Sainte.

2. La Trinité chrétienne était en quelque sorte pour les anciens Pères, le trait-d'union entre polythéisme païen et monothéisme juif ; c'est elle qui devait servir à écarter ce

[1] *Adv. hær.*, II, 1, 5 : Deerit enim uniquique eorum, partem minutissimam habenti, ad comparationem omnium reliquorum, et solvetur omnipotentis appellatio et necessitas erit in impietatem cadere talem sensum.

qu'il y avait d'exclusif et d'inexact dans ces deux extrêmes. On le vit surtout dans la lutte contre la doctrine gnostique des éons, issue des idées païennes sur la hiérarchie des dieux. Si saint Irénée n'avait pu opposer à cette hérésie que le monothéisme juif, il se serait trouvé, à certains égards, dans une position désavantageuse, car il ne lui eût pas été possible de prouver l'existence d'une vie divine hors de ce monde et d'échapper complètement au danger de considérer ce monde visible comme un élément de la vie divine, c'est-à-dire de tomber dans le panthéisme, ou du moins de penser que Dieu, avant la création était une monade inerte, ce qui rendrait la création aussi inexplicable que la révélation. Or, le dogme chrétien de la Trinité tranchait le nœud de la façon la plus heureuse. Elle dépeignait la vie divine avant la création, au sein de la Trinité de personnes consubstantielles, d'une manière beuacoup plus parfaite, aux yeux même de la raison spéculative, que la théorie gnostique qui fait émaner de Dieu des éons innombrables, et il résout beaucoup mieux l'énigme de la création du monde, comme révélation de Dieu dans le temps. D'après le dogme, en effet, il y a bien encore des idées divines gravées et réalisées, et ce monde fini, est marqué d'un caractère divin, il porte l'image de Dieu ; mais la vie divine ne s'y réalise pas d'une façon adéquate. Saint Irénée pouvait dire en se plaçant au point de vue de la Trinité chrétienne, que Dieu n'avait pas besoin de créer de toute éternité, qu'il possédait sa vie en dehors du monde et avant le monde, et il pouvait en même temps rejeter la série des éons gnostiques, qui changeait et altérait la nature divine. « Dieu, dit-il, n'avait pas besoin de l'homme ; il ne l'a créé que pour lui témoigner sa bonté, son amour et sa misericorde ; car ce n'est pas seulement avant Adam, mais avant la création en général que le Verbe glorifiait le Père et que le Père glorifiait le Verbe [1]. »

Saint Irénée cite le Père, le Fils et le Saint-Esprit à diverses reprises [2], et il met le Fils et le Saint-Esprit dans un tout autre rapport avec le Père que les gnostiques ne mettaient les éons avec le Dieu suprême. Ils ne sont pas des êtres subalternes, affectés d'ignorance et d'autres défauts,

[1] *Advers. hæres.*, IV, 4. — [2] *Ibid.*, IV, 6, 20, 33.

nés par émanation, par un partage et un affaiblissement de la nature divine ; ils sont égaux au Père en toutes choses, participants de la même divinité, et cependant ils ne forment qu'un seul Dieu. Aux rêveries des gnostiques sur la formation du monde visible par les éons, il oppose la création de toutes choses par un Dieu unique et tout-puissant, qui a tout appelé du néant à l'existence pour le moyen du Verbe. De ce tout rien ne doit être excepté ; car le Père a tout fait par lui, les choses visibles comme les, choses invisibles, les choses corporelles comme les choses spirituelles, ce qui est passager et ce qui est immortel ; et il ne les a pas faites par l'entremise des anges ou d'éons détachés ; car Dieu n'en a pas besoin, mais il a fait, institué et ordonné toutes choses par le Verbe et par son Esprit [1]. »

Si donc Dieu n'avait besoin d'aucun autre être pour créer le monde, si, étant le seul Dieu tout-puissant, il est la cause de toutes les choses finies ; mais s'il a créé en même temps tout cela par le Verbe et par son Esprit, il faut que ceux-ci soient de nature divine ; ils ne sauraient appartenir au domaine des choses créées [2]. « Dieu, dit-il [3], n'avait pas besoin des anges pour créer ce qu'il avait résolu en lui-même, comme s'il n'avait pas eu ses propres mains ; car il a toujours près de lui le Verbe et la sagesse, le Fils et l'Esprit, dans lesquels et par lesquels il a librement créé toutes choses, car il leur dit : « Faisons l'homme. » Il semble étrange il est vrai que le Verbe et la sagesse ou le Fils et l'Esprit apparaissent ici comme des instruments de Dieu ; mais ils sont en même temps Dieu, des êtres personnels à qui Dieu nonobstant l'unité divine, adresse la parole ; le Père, le Fils et le Saint-Esprit, participent aussi à une seule et même divinité, car le Dieu qui existe est devenu manifeste par le Fils qui est dans le Père et qui a le Père en soi [1]. L'auteur enseigne donc expressément la pénétration et habitation mutuelle (περιχώρησις) du Père et du Fils, et elle est encore relevée davantage par les Pères ultérieurs,

[1] *Advers. hæres.*, I, 22, 1. — [2] Cf. II, 2, 4, 30, 9. — [3] *Ib.* IV, 20, 1. — [4] *Ib.* III, 6, 2 : Per Filium itaque, qui est in Patre et habet in se Patrem, is qui est, manifestatus est Deus.

notamment par saint Grégoire de Nazianze, dans l'intérêt de l'unité divine [1].

Ailleurs [2], saint Irénée s'exprime ainsi sur ce passage de saint Mathieu, XII, 27 : *Nul ne connaît le Père que le Fils.* « Personne ne peut connaître le Père que par le Verbe de Dieu, c'est-à-dire par la révélation du Fils, et personne ne peut connaître le Fils que selon le bon plaisir du Père.... Le Fils fait connaître le Père par sa révélation. La connaissance du Père est la manifestation du Fils, car tout devient manifeste par le Fils. » Il est vrai qu'ici saint Irénée a en vue cette doctrine des Pères antérieurs au concile de Nicée, que les révélations de Dieu ne peuvent avoir que le Fils pour organe, mais il ajoute en même temps que les révélations de Dieu le Fils manifestaient aussi le Père. On le voit, la différence entre le Dieu manifesté et le Dieu non manifesté est déjà plus modérée que chez les précédents apologistes. Cependant saint Augustin est le premier qui l'ait réduite à sa juste mesure dans ses cinq livres *sur la Trinité*. On peut bien dire que dans les révélations de Dieu au dehors, se manifeste parfois la différence personnelle et immanente du Père, du Fils et du Saint-Esprit, en ce que le Père, n'étant pas engendré, ne peut être envoyé ou répandu dans le monde par le Fils ou le Saint-Esprit : c'est toujours lui qui doit envoyer, mais ces distinctions personnelles n'autorisent pas à admettre que le Père ne puisse aucunement se révéler. Dans saint Irénée, ce principe théologique n'est pas joint sans doute à un subordinatianisme quelconque : car il exclut du Fils toute différence et toute subordination essentielle, et il prouve positivement [3] sa nature pleinement divine et sa ressemblance avec le Père, mais il ne laisse pas de soutenir que le Père, en tant que Dieu invisible, ne peut jamais se révéler au dehors. « Il est connu, dit-il [4], que le

[1] Cf. *Ib.*, IV, 4, 2 : Omnia enim mensura et ordine Deus facit, et nihil non mensum apud eum, quoniam nec incompositum. Et bene qui dixit ipsum immensum Patrem in Filio mensuratum ; mensura enim Patris Filius, quoniam et capit eum. Pétau lui-même, sévère interprète des Pères avant le concile de Nicée, avoue ici que si le Père, quoique incommensurable et infini, peut être saisi et mesuré par le Fils, il doit être égal au Fils en toutes choses; que le Fils doit être, lui aussi, incommensurable, infini et de même nature que le Père. — [2] *Ib.*, IV, 6, 3. — [3] *Ib.*, III, 6, 8, 9, 10, 12, 16. — [4] IV, 20, 10.

Père est cet invisible, dont le Seigneur a dit : Personne n'a vu Dieu. Mais le Verbe montre selon son bon plaisir et pour l'avantage des voyants, la magnificence du Père ; il n'est pas apparu aux hommes sous une seule forme, mais sous des formes diverses, ainsi qu'il lui a plu. »

A un autre point de vue, au contraire, on remarque dans saint Irénée un progrès notable, car cette distinction, comme chez les apologistes entre le λόγος ενδιάθετος et le λόγος προφορικος qui semblait indiquer dans le Verbe, lors de la création, quelque chose qui ressemblait à une subordination, ne se voit plus dans saint Irénée. Il trouve inconvenante et inexacte la comparaison qu'on établit entre la procession du Fils et l'énonciation d'une parole interne parce qu'elle supprime l'éternité du Verbe comme parole de Dieu. Saint Ignace aussi avait déjà contesté que le Verbe fût sorti du silence de Dieu, comme de quelque chose qui aurait existé antérieurement. « Ils comparent, dit-il, la production de la parole humaine à la parole éternelle de Dieu, ils donnent à Dieu un commencement de production et une naissance, ainsi qu'à leua parole. Mais alors en quoi la parole de Dieu, ou plutôt Dieu lui-même, car il est la parole, se distinguerait elle de la parole de l'homme [1]? » « Si, dans l'homme, la parole est aussi une production de l'esprit, il en est autrement en Dieu, car il est tout esprit et tout Verbe, et il n'y a rien en lui de plus ancien et rien de plus récent ; il n'y a rien d'étranger en lui, mais il est tout entier égal à lui-même, éternellement un [2]. »

« Dieu est tout intelligence, dit-il dans un autre endroit [3], — il est tout Verbe. Ce qu'il pense : il le parle, et ce qu'il parle, il le pense. Sa pensée est le Verbe, et l'intelligence, qui embrasse tout, c'est le Père lui-même. Celui donc qui parle d'une intelligence de Dieu et soutient qu'elle est sortie de Dieu, fait de Dieu un être composé, comme si Dieu était une chose, et son intelligence originelle une

[1] *Ib.*, II, 13, 8 : Qui generationem prolativi verbi transferunt in Dei æternum verbum et prolationis initium donantes et genesin, quemadmodum et suo verbo. Et in quo distabit Dei verbum, immo magis ipse Deus, cum sit Verbum, a verbo hominum, si eandem habuerit ordinationem et emissionem generationis? — [2] *Ib.*, n. 8. — [3] *Ib.* II, 28, 5.

autre chose. C'est ainsi encore que ceux qui font du Fils un troisième écoulement (προφοράν), mettent entre Dieu et lui une grande séparation. Le prophète a dit : « Qui racontera sa génération? » Or vous prétendez, vous, deviner la génération et vous transferez au Verbe l'énoncé d'une parole humaine, donnant ainsi à attendre que vous ne comprenez ni les choses humaines ni les choses divines.... Une parole qui sort de l'intelligence, chacun sait ce que c'est. Quelle grande découverte ont-ils donc faite ceux qui appliquent au Verbe unique de Dieu, les choses généralement connues, et qui expliquent avec tant de précision sa naissance incompréhensible, comme s'ils y avaient fait eux-mêmes les fonctions de sage-femme. »

Saint Irénée réprouve également d'autres comparaisons que des Pères antérieurs avaient employées pour expliquer la génération en Dieu, et dont alors les gnostiques abusaient pour en conclure un partage et une atténuation de l'être divin. Telle était notamment la comparaison avec le rayonnement de la lumière, avec les branches qui jaillissent d'un tronc [1].

La génération du Fils par le Père ne peut être niée, mais elle ne saurait être précisée d'une manière complète par de semblables comparaisons ; il faut la croire comme quelque chose d'incompréhensible, que le Père et le Fils connaissent seuls d'une manière parfaite [2].

La génération du Fils dépasse donc absolument toutes nos conceptions ; c'est un acte au-dessus de tout temps, immanent ; car Dieu était de toute éternité, et il avait son Verbe auprès de lui [3]. Cela seul qui n'a pas été créé, qui

[1] *Ib.*, II, 17. — [2] II, 28, 6 : Si qui itaque nobis dixerit : Quomodo ergo Filius prolatus a Patre est ? dicimus ei, quia prolationem istam sive generationem, sive nuncupationem, sive adapertionem aut quolibet quis nomine vocaverit generationem ejus inenarrabilem existentem, nemo novit ; non Valentinus, non Marcion, neque Saturninus neque Basilides, neque Angeli neque Archangeli, neque Principes neque Potestates, nisi solus qui generavit Pater et qui natus est Filius. Inenarrabilis itaque generatio ejus cum sit, quicumque nituntur generationes et prolationes enarrare, non sunt compotes sui ea quæ inenarrabilia sunt enarrare promittentes. Cf. II, 7, 6. — [3] Cf. IV, 14, 1, II, 25, 3 : III, 19, 2 : Ipse proprie præter omnes qui fuerunt tunc homines, Deus et Dominus et Rex æternus et Unigenitus et Verbum incarnatum prædicatur et a Prophetis omnibus, et apostolis et ab ipso Spiritu.

possède son être de toute éternité, peut prétendre au nom de Dieu, tel qu'il revient au Père[1].

Ainsi, chaque fois que saint Irénée veut faire nettement ressortir l'éternité et la vraie divinité du Verbe, sans aucune espèce de subordination, il le présente dans une union si intime avec le Père, qu'il semble presque affaiblir la personnalité distincte du Verbe. En d'autres endroits, au contraire, il parle de nouveau, avec la plus grande clarté du Fils et du saint-Esprit à côté du Père, et il les désigne comme servant d'organes au Père dans ses révélations au dehors[2]. Le Père, à son tour, est considéré comme donnant des missions et des ordres au Fils et au Saint-Esprit, qui les remplissent avec la plus grande exactitude[3]. Cependant le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas envers le Père comme seraient des serviteurs à l'égard de leur maître, ou comme des créatures à l'égard de leur Créateur ; ils lui sont coéternels, consubstantiels, et ne forment avec lui qu'un seul Seigneur. Mais comment concilier avec cette unité ce qu'on nomme la Trinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, ou, réciproquement, comment le Père, le Fils et le Saint-Esprit peuvent-ils ne former qu'une même nature ? Saint Irénée ne l'explique point. Il admet l'un et l'autre comme un article de foi, et il nous laisse dans l'incertitude sur la manière dont il conçoit ces deux vérités.

[1] *Ib.*, III, 8, 3 : Ipse enim infectus et sine initio et si sine fine et nullius indigens, ipse sibi sufficiens et adhuc reliquis omnibus, ut sint, hoc ipsum præstans ; quæ vero ab eo sunt facta, initium sumpserunt. Quæcumque autem initium sumpserunt et dissolutionem possunt percipere et subjecta sunt et indigent ejus qui se fecit ; necesse est omnimodo, uti differens vocabulum habeant apud eos etiam, qui vel modicum sensum in discernendo talia habent ; ita ut is quidem, qui omnia fecerit, cum Verbo suo juste dicatur Deus et Dominus solus ; quæ autem facta sunt, non jam ejusdem vocabuli participabilia esse neque juste id vocabulum sumere debere, quod est creatoris. Cf. IV, 20, 1, 3 : Et quoniam Verbum, id est, Filius semper cum Patre erat, per multa demonstravimus. Quoniam autem et Sapientia quæ est Spiritus, erat apud eum ante omnem constitutionem, per Salomonem ait : Deus sapientia fundavit terram etc. — [2] *Ib.*, IV, 7, 4 : Ministrat ei (Patri) ad omnia sua progenies et figuratio sua, id est Filius et Spiritus sanctus, Verbum et Sapientia, quibus serviunt et subjecti sunt omnes Angeli. — *Ib.*, IV, 6, 7 : Omnia autem Filius administrans Patri perficit ab initio usque ad finem, et sine illo nemo potest cognoscere Deum... Ab initio enim assistens Filius suo plasmati, revelat omnibus Patrem, quibus vult et quando vul et quemadmodum vult Pater. — [3] *Ib.*, III, 8, 3 ; IV, 38, 3.

3. La théorie gnostique des éons ne dénaturait pas seulement le dogme de l'unité et de l'immutabilité de Dieu ; dans son application aux révélations de Dieu au dehors, elle défigurait aussi toute la doctrine chrétienne relative au monde, car elle attribuait la création, la rédemption, le gouvernement du monde, non pas à Dieu comme à leur principe et à leur origine, mais aux éons subalternes. Le monde ne serait pas seulement à une distance infinie de l'être suprême, n'habiterait pas seulement une lumière tout à fait inaccessible : il se trouverait dans un plérôme fermé au monde. C'était renverser la base d'où l'on pouvait s'élever à la connaissance de Dieu, et faire de toute la théologie du gnosticisme une œuvre de fantaisie. Car si Dieu ne s'est pas révélé dans ce monde visible et dans l'histoire de l'humanité, nous manquons de tout ce qui pourrait nous donner de lui quelque connaissance. Dieu, en effet, ne peut être connu de nous que par ses révélations, et s'il n'y a pas de révélation pour l'humanité, il doit nous demeurer absolument inconnu. Dieu apparaît donc dans le système gnostique à peu près comme un souverain oriental à qui on rend les honneurs divins, il s'enterre entre les quatre murs de son palais, sans communication immédiate avec son peuple.

Est-il besoin de dire que nous ne saurions aimer un Dieu de cette sorte ? Tout ce qu'il plaît aux gnostiques de nous raconter de lui ne saurait nous intéresser ; c'est folie et imagination pure ; car ce Dieu ne nous apprend rien de lui-même. Ce qu'ils prétendent nous avoir été communiqué par les éons n'est que rêverie, car leur existence ne nous est pas même démontrée, nous le trouvons plutôt indécent et mensonger. De plus, l'être divin serait également caché et inconnu aux éons. Ainsi, au lieu de recevoir la gnose, l'homme n'aurait que des vues imaginaires sur Dieu et sur la nature divine ; il serait mis en dehors de tout rapport avec cet être suprême ; non seulement la religion chrétienne, comme réconciliation, réunion de l'homme avec Dieu, mais encore toute religion en tant qu'elle rattache à Dieu, ou seulement en tant que culte de Dieu : tout cela, au point de vue de ces principes, devrait paraître une folie ; nous ne trouverions Dieu nulle part, pas même dans les vestiges de ses révélations.

L'abîme que le paganisme avait creusé entre Dieu et l'homme, le gnosticisme le rendait infranchissable, et il ne laissait à l'homme que la conscience d'être à jamais séparé du Dieu suprême. Il y aurait même dans l'homme des éléments qui lui auraient été communiqués non par le Dieu bon, mais par un mauvais principe. Ajoutez que les éons, ainsi que le prétendent plusieurs sectes gnostiques, n'agiraient pas dans un même esprit, n'exécuteraient pas les idées éternelles du Dieu bon, mais seraient opposés les uns aux autres, se combattraient et se disputeraient l'empire du monde. Il ne suffisait pas au gnosticisme de rompre le lien d'amour qui existe entre Dieu et les hommes ; il renouvela l'erreur de l'ancien paganisme sur l'opposition des dieux nationaux et il partagea les révélations de l'ancien et du nouveau Testament, qui ne forment qu'un tout unique entre les éons imaginés par les gnostiques. L'ancien Testament, devait avoir pour principe un autre éon que le nouveau Testament; le christianisme n'était plus la consommation du judaïsme, ni l'accomplissement des prophéties qui furent faites à Adam dès le paradis terrestre, ce n'était pas une religion ayant son origine et ses racines dans nos premiers parents, et qui embrassait Dieu lui-même et l'humanité tout entière avant et après Jésus-Christ; il ne renfermait jamais que les enseignements d'un nouvel éon sur les émanations de Dieu et sur la destinée du genre humain.

Ces quelques réflexions font assez voir avec quelle force saint Irénée devait défendre, en face des gnostisques, la doctrine suivant laquelle Dieu est le créateur de toutes choses. Les gnostiques pouvaient d'autant mieux attribuer la création aux éons subalternes, qu'ils croyaient non pas à une création, mais à une formation du monde, et qu'ils enseignaient l'éternité de la matière. Or, la création du monde, aussi bien que sa formation est l'œuvre immédiate de Dieu. C'est dans ce cas seulement que nous avons le droit de considérer le monde comme une image et un miroir de Dieu. C'est uniquement parce que tout ce que nous sommes et tout ce que nous avons est l'ouvrage de Dieu, que la religion est possible, qu'elle exige de l'homme le sacrifice de son âme et de tout son être comme condition

d'une alliance et d'une amitié étroite, et qu'elle assigne à l'homme pour fin dernière son union avec Dieu.

Cette création tirée du néant ne peut pas être non plus l'œuvre d'un éon inférieur ou de n'importe qu'elle créature; car un être qui a reçu d'un autre son être propre, ne saurait tirer d'autres êtres du néant : c'est du moins ce qu'enseigne saint Irénée : « Les hommes, dit-il, ne peuvent rien faire de rien. Mais, Dieu est élevé au-dessus de toutes les choses finies, précisément parce qu'il a créé la matière même de ses œuvres [1]. » Et il répète la même chose dans un passage déjà cité : « Ce ne sont pas les anges qui nous ont faits ou formés, car les anges ne peuvent pas créer une image de Dieu, et ce n'est pas un autre que le Verbe qui nous a créés, ni par conséquent une puissance éloignée de Dieu. Dieu n'en avait pas besoin pour créer ce qu'il avait résolu en lui, comme s'il n'avait pas eu ses propres mains, le Verbe et la sagesse, le Fils et le Saint-Esprit sont toujours auprès de lui [2]. » On voit ici en même temps que saint Irénée n'appelle pas le Fils et le Saint-Esprit des mains de Dieu pour en faire des ministres subalternes; c'est pour marquer que Dieu en créant le monde, n'avait pas besoin de secours étranger, mais qu'il en avait eu lui-même la puissance [3]. Si Dieu n'était pas le créateur de tout ce qui existe hors de lui, s'il y avait quelque chose de crée qui eût été appelé a l'existence contre sa volonté ou sans volonté, Dieu ne serait plus l'être absolu [4]. Sans doute, il n'est pas obligé de créer par cela seul qu'il est absolu ; tout ce qui est fini pourrait ne pas être et doit son existence à un libre décret de Dieu; mais dès qu'il existe un monde, il faut qu'il dépende de Dieu dans tout son être; autrement il y aurait quelque chose qui limiterait la puissance de Dieu; il y aurait quelque chose qui ne pourrait pas être ramené à une cause unique absolue, et qui ne reconnaitrait pas Dieu pour son Seigneur et son Dieu; Dieu ne serait plus le centre de tous les êtres, duquel tout reçoit l'être et la vie, la lumière et la chaleur.

C'est donc Dieu lui-même qui a créé le monde et qui y a imprimé les vestiges de son être et de ses perfections, il l'a créé par le Verbe, ainsi que l'enseigne l'Évangile de saint

[1] *Advers. hæres.*, II, 10. — [2] *Ib.*, IV, 20, 1. — [3] Cf. V, I. 28, 4. — [4] *Ib.*, II, 2.

Jean ; c'est lui qui incessamment lui conserve l'existence, mais surtout au genre humain, afin de se glorifier en lui d'une façon particulière, ce Verbe est le même qui est apparu aux patriarches, qui a donné la loi sur le Sinaï et qui s'est fait homme dans la plénitude des temps. C'est pourquoi saint Irénée maintient que les théophanies de l'ancien Testament étaient des apparitions du Verbe, afin de repousser cette assertion arbitraire des gnostiques que la loi de l'ancien Testament était due à des éons hostiles. Il est évident que le gnosticisme n'établissait de pareilles doctrines que pour justifier l'antinomisme et l'immoralité ; non seulement il voulait faire passser le judaïsme pour une production des puissances mauvaises, mais il contestait à la loi morale toute valeur obligatoire pour l'homme. On ne pouvait donc mieux le réfuter qu'en prouvant que le Verbe qui a créé le monde et le conserve, est le même qui apparut autrefois aux patriarches, qui se révèle dans la conscience comme il s'est révélé sur le Sinaï, le même Verbe enfin qui s'est fait homme et qui est mort pour nous sur la croix. Ainsi les théophanies jouent encore un rôle important dans saint Irénée ; elles avaient pour but de montrer aux païens que le christianisme n'était pas un phénomène inattendu, qu'il avait été dès l'origine des temps, préparé par son fondateur pour consommer l'ouvrage de la rédemption, en même temps qu'elles démontraient aux juifs la personnalité spéciale du Verbe et sa distinction d'avec le Père. Maintenant, saint Irénée les attribue tout particulièrement au Fils de Dieu fait homme, afin d'écarter le dualisme que les gnostiques établissaient entre l'ancien et le nouveau Testament et de prouver que le Verbe est le seul et unique principe des révélations de l'ancien et du nouveau Testament, de même qu'elles devaient servir contre les sabelliens pour attester que le Verbe n'était pas une apparition temporaire et passagère de Dieu, mais une personne éternelle, antérieure à l'incarnation[1].

[1] Voyez sur les théophanies, Ginoulhiac, *Histoire du dogme catholique*, I, 10, p. 299 (Paris, 1852).

§ 9

La théodicée de Clément d'Alexandrie.

La principale tâche de saint Irénée était de faire ressortir en face des gnostiques, le principe de la foi, le caractère positif du christianisme. Clément d'Alexandrie, quoiqu'il eût les mêmes ennemis à combattre, prit une autre direction. Ainsi qu'on le voit par ses ouvrages, il était parfaitement versé dans la philosophie et la littérature des Grecs; il avait de vastes connaissances, et après la mort d'un de ses maîtres les plus capables, Pantène, il fut mis à la tête de l'école catéchétique d'Alexandrie, cette ville qui pouvait se vanter d'être le siège de l'érudition et la pépinière des écoles de philosophie. Il s'agissait donc pour lui d'envisager les vérités de la foi par leur côté philosophique, de soumettre à un examen plus exact leur rapport avec les assertions de la philosophie grecque, de montrer que la philosophie conduisait à la foi et que la théologie était le couronnement et la lumière de la philosophie. Sans négliger le côté positif de la révélation chrétienne, il vise surtout à rendre la foi chrétienne acceptable au point de vue de la pensée philosophique, à montrer qu'elle est raisonnable et qu'elle l'emporte sur toute la philosophie païenne.

Nous remarquons chez lui une haute estime et une grande prédilection pour cette science ; car il voit dans la philosophie païenne non pas seulement, comme Justin, des « semences du Verbe, » quelques paroles du Verbe divin, mais il lui assigne une sorte de caractère surnaturel et la met presque au niveau des révélations divines de l'ancien Testament, en ce sens du moins que les portions de vérité qu'elle renferme émanent de Dieu et devaient servir au monde païen d'introduction au christianisme.

« Avant la venue du Seigneur, dit-il [1], la philosophie était nécessaire aux grecs pour la justice; maintenant, elle est utile pour la piété, et elle doit la précéder chez ceux qui veulent se rendre la foi acceptable par voie de démons-

[1] *Strom.*, I, v, 331.

tration..... Dieu est la source de tout bien, il l'est immédiatement de quelque bien, tels que l'ancien et le nouveau Testament, d'autres biens, il est plutôt la source indirecte (κατ' ἐπακολούθημα), comme de la philosophie. Cependant il est très vraisemblable qu'elle a été donnée aux Grecs pour leur servir d'initiation à Jésus-Christ, avant que le Seigneur les appelât à la foi, suivant ce que la loi avait été pour les juifs. La philosophie sert donc de préparation, et prépare la voie à celui qui sera consommé en Jésus-Christ. » Si Clément entend simplement rapporter les portions vraies de la philosophie des Grecs, à cette providence générale qui sut également prédisposer les saints à recevoir le christianisme dans la plénitude des temps, on ne peut certes rien trouver d'étrange dans son exposition ; mais si elle devait affaiblir l'inspiration des révélations immédiates de Dieu sous l'ancienne loi, atténuer la prééminence de ses doctrines sur les tentatives de la raison humaine, nous ne pourrions que taxer ces éloges d'exagérations. Il en est de même lorsqu'il [1] compare plus loin la philosophie, la science grecque à une pluie tombée du ciel qui donne l'accroissement non seulement aux plantes nobles et utiles, mais aux mauvaises herbes, lesquelles ne tardent pas à étouffer le froment. « J'appelle philosophie, ajoute-t-il [2], non pas la philosophie des Stoïciens, de Platon, d'Epicure ou d'Aristote mais ce qui a été dit de vrai par ces écoles et ce qui peut servir d'introduction à la justice et la science pieuse. Ce choix je l'appelle philosophie ; tout le reste, qu'on a dénaturé et marqué d'une fausse empreinte, je l'appelle quelque chose de non divin. » C'est pour cela, selon toute vraisemblance, que Clément a essayé. à l'appui de son opinion sur le caractère divin de la philosophie grecque, de montrer que la plupart de ses doctrines étaient empruntées aux révélations de l'ancien Testament, et qu'il accuse les philosophes de leur avoir fait de nombreux emprunts sans indiquer les sources. « Il y a donc de la philosophie (dit-il) [3] qui a été enlevée par la fraude à la révélation divine (à l'ancien Testament), comme l'étincelle de feu l'a été par Prométhé pour produire

[1] *Strom.*, I, 6, 337. — [2] *Ibid.*, p. 338. — [3] *Ibid.*, 7, p. 339. Cf. 25, 419; V, 14, 701.

la lumière sur la terre ; il y a un vestige de la vérité, un mouvement parti de Dieu. »

Cependant Clément établit une distinction entre la connaissance philosophique et la foi chrétienne ; la première a surtout sa source dans les forces naturelles de la raison humaine, tandis que la plénitude de la vérité nous est arrivée par des voies positives, par la révélation surnatu- en Jésus-Christ. Le philosophie ne pourra jamais remplacer ces révélations divines, mais tout au plus servir de préparation à la foi chrétienne [1]. La foi, selon lui est une adhésion à la révélation chrétienne, fondée sur l'autorité divine, révélation contenue et déposée dans les saintes Écritures et dans la tradition ecclésiastique, avec le concours du libre arbitre et l'influence de la grâce divine. Elle peut ne pas se démontrer par des raisons qui forcent l'assentiment ; cependant elle doit être solidement fondée [2] et avoir pour disposition préalable cette conviction que Dieu a vraiment parlé en Jésus-Christ, que ce qu'on veut embrasser par la foi est véritablement révélé et constitue une partie de la révélation. Car il est dit d'une part dans Clément [3] : Les hommes pieux et les savants sont initiés à la connaissance des mystères par l'Esprit-Saint, qui scrute les profondeurs de Dieu, mystères qui nous ont été manifestés par les prophètes, mais qui sont cachés aux impies.... La foi, que les Grecs calomnient, est une anticipation volontaire, un pieux assentiment, et, selon le langage de l'Apôtre, le fondement de ce que nous espérons, la preuve de ce que nous ne voyons point. » Mais d'autre part aussi, il célèbre la philosophie comme une servante qui prête son concours à la foi, une science qui lui sert de préparation, qui est tout à fait propre à y frayer les voies, à contribuer à sa conservation et à repousser les objections des hérétiques [4] ; bien que sa

[1] *Ibid.*, VII, 3, 839 : φιλοσοφία ἡ ἑλληνικὴ οἷον προκαθαίρει καὶ προεθίζει τὴν ψυχὴν εἰς παραδοχὴν πίστεως. — [2] *Ib.*, V, 1, 645 : Ψυχῆς αὐτεξουσίου λογικὴ συγκατάθεσις. — [3] *Ibid.*, II, 2, 433. — [4] *Ib.*, I, 20, 376 : Quod si propter eos, qui nos calumniandi ansas quærunt, oportebit nos distinguere, philosophiam, ut quæ in veritate indaganda, versetur comprehendendæ veritatis concausam et cooperatricem appellantes, fatebimur eam esse præviam hominis gnostici disciplinam, non tamen esse causam, quæ solum est concausa; neque continens, id, quod adjuvat et cooperatur, nec perinde ac si non sit veritas absque philosophia. Nam omnes fere absque disciplinarum orbe, quam

nécesssité ne soit pas absolue. La science qui se joint subsidiairement à la foi, surtout à la foi vivante et soutenue de la charité, est à ses yeux la gnose véritable et proprement dite ; mais cette gnose ne se transforme jamais en une science philosophique ; elle continue d'être fondée sur l'autorité de Jésus-Christ, car toutes les raisons internes qu'on cite en faveur des mystères chrétiens n'imposent pas la foi et ne forcent pas notre assentiment.

Cet acquiescement de l'esprit éclairé à l'autorité divine, Clément ne le trouve pas indigne des sages eux-mêmes : car si les disciples de Pythagore substituent l'αὐτὸς ἔφα à toute espèce de démonstration, il serait inadmissible que nous les amis de la vérité, nous ne donnions aucune créance à notre Maître, digne d'être cru par dessus tous, seul Dieu et rédempteur ; d'exiger des preuves à l'appui de ce qu'il affirme, tandis qu'il nous dit : « que celui qui a des oreilles pour entendre entende bien [1]. » Notre principal objet est de montrer comment, à l'aide de ces principes sur la foi et sur la science, Clément développe la théodicée, quels sont les objets qu'il assigne, à la connaissance philosophique, ceux qu'il réserve à la foi chrétienne, et enfin quel rapport il établit entre les uns et les autres.

1. Ce n'est pas seulement l'existence d'un être divin et absolu, mais aussi ses perfections souveraines que la raison humaine peut connaître avec certitude. Lorsque Clément affirme que Dieu est un être simple et sans nom, il veut dire assurément qu'il est est incompréhensible et infiniment élevé au-dessus de toutes nos connaissances. « Comment, en effet, dit-il [2], désigner par un nom ce qui n'est ni nombre, ni accident, ni rien à quoi on puisse attribuer quelque chose d'accidentel? Il serait également inexact de l'appeler le tout; car on ne parle du tout que par rapport à la grandeur ; mais il est le père de l'universalité des

« encyclopædiam » vocant, et Græca philosophia, alii autem etiam absque litteris, divina et barbara moti philosophia, potestate eum, qui de Deo est, per fidem accepimus sermonem, eruditi sapientia, quæ per se operatur... Perspicuitas itaque cooperatur in traditione veritatis; dialectica, ne prosternamur ab hæresibus, quæ faciunt incursiones, adjuvat. — [1] *Ibid.*, II, 5, 441. Cf. VII, 10, 866. Autres passages analogues dans Guerike, *Schola Alex.*, II, p. 113. — [2] *Strom.*, V, 12, 695.

choses. On ne peut pas davantage distinguer en lui des parties, car la division n'atteint pas ce qui est un. De même encore l'infini n'est pas tel parce qu'on ne peut en découvrir la fin, mais parce qu'il n'a ni fin ni extension. De là vient que Dieu est sans forme et ne peut être nommé.... Que si néanmoins nous lui donnons des noms spéciaux, ces noms isolément pris n'expriment pas l'essence divine, mais tous ensemble font voir la puissance du Tout-Puissant, — nous ne connaissons pas Dieu par l'effet d'une démonstration rigoureuse, car la démonstration part de ce qui est plus ancien et plus connu ; or rien n'existait avant celui qui n'est pas engendré. Il ne nous reste donc qu'à apprendre à connaître l'inconnu par le moyen de la grâce divine et par le Verbe divin [1]. »

Si on voulait conclure de ces paroles que Clément rejetait la connaissance naturelle de l'existence de Dieu, on se tromperait indubitablement. Tout ce qu'il prétend soutenir c'est que l'existence de Dieu ne peut être établie par une démonstration proprement dite qui impose l'assentiment : nous ne la connaissons pas, comme les choses finies, par sa cause, puisque nous sommes obligés de la supposer comme la cause de toutes choses. Quand il ajoute que le Verbe seul qui était lui-même dans le sein du Père de toute éternité, peut nous procurer une connaissance complète de l'être divin, il entend simplement attribuer aux révélations du Verbe et à sa grâce le complément et la plénitude de notre connaissance naturelle de Dieu [2]. Ailleurs, en effet, il parle d'une connaissance de Dieu qui s'impose à chacun involontairement et comme par une sorte de nécessité, quand même on n'a pas été spécialement instruit sur Dieu et sur les choses divines, d'une connaissance que les peuples même barbares n'ont point perdue ; car le Père et Créateur de toutes choses est connu de tous naturellement et sans instruction particulière (ἐμφύτως καὶ ἀδιδάκτως)... car il ne peut exister ni Grecs, ni Barbarres, ni aucune autre nation soit de laboureurs, soit de nomades ou d'hommes vivant dans des états policés, qui ne soient dominés par la croyance en

[1] *Loc. cit.* — [2] Kleutgen, *Philosophie du moyen-âge*, II, 787.

un maître de toutes choses (κρείττονος πίστει) [1]. » Lorsque Clément parle de la croyance de tous les hommes à un dominateur de toutes choses, n'allons pas penser qu'il s'agisse ici de la foi surnaturelle basée sur l'autorité ni même de la foi en général fondée sur l'autorité. Sans doute cette notion ordinaire de la foi, cette adhésion à quelque chose appuyée sur l'autorité d'un autre ne lui est pas étrangère [2]; mais il emploie le mot « croire » πιστεύειν, comme les anciens Grecs, dans un sens tout à fait général, pour désigner toute connaissance jointe à une parfaite adhésion, toute connaissance qui ne vient pas précisément d'une démonstration scientifique, par conséquent la connaissance intuitive avec laquelle nous adhérons aux principes généraux qui ne sont plus à démontrer [3], puis la connaissance indirecte, et pourtant encore involontaire, mais surtout l'adhésion à la révélation surnaturelle, sur le fondement de l'autorité divine. Cependant Clément donne aussi le nom de foi à une connaissance acquise par l'argumentation logique [4]. Or, la connaissance de Dieu que Clément attribue à toutes les nations, même barbares, ne provient pas évidemment de la foi surnaturelle de la révélation, puisqu'il dit auparavant que cette foi est incréée. Si la foi surnaturelle est à ses yeux, quelque chose qui vient de la volonté et de la grâce, la connaissance naturelle de Dieu, comme il le dit clairement, s'impose à nous involontairement comme par nécessité [1]. Il parle d'une influence divine sur l'âme, qui, d'après le contexte, ne peut être que naturelle et qui est le partage de tout homme;

[1] *Strom.*, v, 14, 729. — [2] *Ibid.*, II, 433. — [3] *Strom.*, VIII, 3, 917 : « Si la démonstration contient des propositions qui ont elles-mêmes besoin de preuves, nous devons les prouver aussi; mais nous ne pouvons ainsi procéder à l'infini, il faut que nous aboutissions à des propositions qui soient par elles-mêmes dignes de créance. Ainsi les propositions qui ne sont pas prouvées par d'autres, mais qui sont tenues pour vraies à cause d'elles-mêmes, sont les principes de la démonstration. La démonstration suppose donc nécessairement quelque chose qui soit croyable par lui-même, et qu'on appelle le premier ou l'indémontrable. On le voit, toute démonstration se ramène à une foi indémontrable (ἐπὶ τὴν ἀναπόδεικτον ἄρα πίστιν ἡ πᾶσα ἀπόδειξις ἀνάγεται). » — [4] Lorsque Clément ajoute plus loin : L'essence de la démonstration consiste à rendre croyable par quelque chose qui est déjà croyable (certain par lui-même), une autre chose qui n'est pas encore croyable (λόγος... ἐκ τῶν ἤδη πιστῶν τοῖς οὔπω ἐκπορίζεσθαι τὴν πίστιν δυνάμενος), il donne aussi le nom de foi à la connaissance qui résulte d'une argumentation logique. — [5] *Coh.*, VI, p. 59.

de même que l'Évangéliste parle d'une illumination de tout homme par le Verbe ; mais il ajoute expressément, que nous devons la suivre même contre notre volonté, et que nous ne pouvons pas nous empêcher d'accepter et de reconnaître un Dieu non créé, éternel.

Cette connaissance toutefois ne fait point partie des principes innés dont nous avons la certitude immédiate ; elle ne vient pas en nous par une vue directe de Dieu ; elle est acquise par la considération des œuvres de Dieu, en vertu desquels, par le principe de causalité inné en nous, nous sommes forcés de conclure à une cause dernière, suprême, créatrice. C'est ainsi que Clément lui-même explique à diverses reprises la genèse de la connaissance de Dieu ; il le fait déjà dans l'endroit où il impute à tous les hommes la foi au Maître suprême, et voici la raison qu'il en donne : « C'est parce que ses opérations sont tout à fait générales et s'étendent à tout [1]. » Ailleurs, où il appelle la connaissance de Dieu, une connaissance naturelle, il en donne la raison que voici : parce que les bienfaits continuels de la divine Providence sont connus de tous ceux qui ne rejettent pas effrontément la vérité [2]. Et quand il célèbre la sagesse du monde, qui, jointe à une bonne vie, conduit à Dieu sous la lumière de la Sagesse divine, il remarque fort bien qu'il n'est pas facile de comprendre Dieu, qu'il est loin de nous par son essence, mais qu'il en est proche, tout proche, par sa puissance qui s'étend à tout [3]. C'est ainsi encore que la connaissance de Dieu à laquelle s'étaient élevés Pythagore, Socrate et Platon, Clément ne la fait dériver ni de la révélation de l'ancien Testament, ni d'une communication externe, ni d'une vue interne ou d'une perception immédiate de Dieu en nous, mais d'une observation, d'une étude attentive des œuvres de Dieu au sein de la nature comme dans notre âme [4], et il considère comme la principale tâche de la dialectique de s'élever de la méditation des choses à l'essence suprême, de s'élancer hardiment jusqu'au Dieu de l'univers, et, au lieu de se borner à la connaissance des

[1] *Strom.*, v, 14, 729. — [2] *Ibid.*, 13, 698. — [3] *Ibid.*, II, 431. — [4] *Ibid.*, v, 14, 707.

choses passagères, d'aspirer à la science des choses divines et célestes [1].

Parmi les propriétés de Dieu, il énumère l'unité, l'éternité, l'immensité et l'incommensurabilité, déjà mentionnées plus haut [2]. Quant à la science universelle, il la dépeint comme pénétrant toutes choses, le présent et l'avenir, et cela de toute éternité et dans un seul acte [3].

Il rejette comme un erreur gnostique [4] cette opinion que le monde n'a pas été créé, et il insiste sur ce point qu'il n'a pas été appelé du néant à l'existence par un démiurge subalterne [5]. Ce n'est pas le christianisme qui le premier nous a appris que Dieu et la divine Providence conservent le monde; la philosophie nous avait déjà initiés à la connaissance de cette vérité [6].

2. Entre les doctrines qui nous ont été enseignées pour la première fois par la révélation chrétienne, figure pardessus tout le dogme de la sainte Trinité. Si Clément, en essayant de concilier la divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit avec l'unité de la nature divine, ne dépasse pas beaucoup ce qui avait été dit avant lui, il est cependant un témoin important de la tradition ecclésiastique. Il professe d'abord sa croyance à la divinité et à la personnalité distincte du Fils à côté du Père. Le Sauveur n'est pas seulement pour lui un être exempt de péché et en qui on ne trouve point de souillure [7]; il est à la fois Dieu et homme [8], et en possession des propriétés divines [9]. Ses idées sur l'œuvre du Sauveur et sur les fruits de la rédemption correspondent à sa foi en la divinité de Jésus-Christ; non seulement Jésus-Christ nous a délivrés du péché et de la mort, il nous a donné encore la vie véritable dans la sainteté et la justice [10]. C'est par lui, le Dieu véritablement révélé (ὁ φανερώτατος ὄντως Θεός), et égal en toutes choses au Maître de l'univers (τῷ δεσπότῃ τῶν ὅλων ἐξισωθείς), qui est le Fils de Dieu et qui est en Dieu comme son Verbe, que le monde est devenu un océan de grâces, et que l'homme est

[1] *Ibid.*, I, 28, 425. — [2] *Ibid.*, II, 2, 431. — [3] *Ibid.*, VI, 17, 821. — [4] *Ibid.*, VI, 16, 816. — [5] *Ibid.*, I, 11, 347; IV, 4, 571. — [6] *Ibid.*, I, 11, 346; V, 14, 730. — [7] *Pædag.*, I, 3. — [8] *Coh.*, cap. VII. *Ibid.*, cap, X, 84. — [9] *Strom.*, V, 6, 669; VII, 1, 829. — [10] *Strom.*, VII, 10.

devenu Dieu, c'est-à-dire divin [1]. « La nuit fait devant la lumière, poursuit-il, elle se cache de peur et cède devant le jour Voilà ce qui a été dit de la nouvelle création ; car le soleil de justice, qui éclaire toutes choses, rayonne sur tout le genre humain par l'exemple du Père, qui fait lever son soleil pour tous les hommes et les arrose de la rosée de la vérité. Il a fait aboutir la ruine au relèvement, et la mort, qui a été comme crucifiée, il l'a ressuscitée à la vie. Il a arraché l'homme à sa perte et l'a élevé au ciel ; il a changé la ruine en salut et la terre en ciel, et il nous a laissé un héritage précieux, divin, qui ne pourra jamais nous être arraché, car il a déifié l'homme [2]. »

Sur les rapports du Fils au Père, il s'exprime quelquefois de manière à faire supposer qu'il admet une pénétration réciproque des deux personnes divines, comme lorsqu'il dit [3] : « O grand Dieu, ô Fils parfait, Fils dans le Père, comme le Père est dans le Fils, » ou lorsqu'il les appelle un, c'est-à-dire Dieu [4].

Clément parle à diverses reprises des apparitions de l'Esprit Saint dans les auteurs de l'Ecriture sainte et dans les chrétiens sanctifiés [5] ; mais il ne mentionne nulle part sa divinité et sa personnalité distincte aussi clairement que lorsqu'il parle des trois personnes divines ensemble : « O mystère admirable, un Père de tous, un Verbe de tout, et un Saint-Esprit, qui est également partout [6]. » Il termine le troisième livre de son Pédagogue par une prière : « Remercions et louons le seul Père et le Fils, le Fils et le Père, le Pédagogue et le Maître, le Fils avec le Saint-Esprit, pour qui, en qui et par qui tout est un ; par qui est l'éternité dont nous sommes tous membres ; à qui appartient l'homme dans toute l'éternité ; qui est tout à fait bon, tout à fait beau, tout à fait sage, tout à fait juste ; à qui l'honneur est dû, maintenant et dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il.

Examinons maintenant les travaux spéculatifs sur les rapports du Fils au Père, et les tentatives pour mettre

[1] *Coh.*, cap. x, 86. — [2] *Ibid.*, cap. xi, 88. — [3] *Pæd.*, i, 5, 112. — [4] *Ibid.*, 8, 135. — [5] *Pæd.*, ii, 8, 208; *Strom.*, vii, 11, 870. — [6] *Pæd.*, i, 6, 123. Cf. *Strom.*, v, 14, 710. *Quis div. salv.*, c. xlii, 961.

l'unité de la nature divine en harmonie avec la Trinité. Ici, il tombe à peu près dans les mêmes inexactitudes dont les précédents apologistes s'étaient rendus coupables. Il rejette, il est vrai, la comparaison dont abusaient les gnostiques, entre l'énonciation de la parole humaine et le Verbe de Dieu manifesté au dehors, comme dans cet endroit : « Le Verbe du Père de toutes choses, n'est pas ce προφορικός ; c'est la plus grande manifestation de la sagesse et de la bonté de Dieu, non moins que la force toute puissante et vraiment divine [1]. » Dans d'autres passages cependant cette idée commune aux apologistes, que le Fils est en quelque sorte le côté de Dieu tourné vers les choses finies, du Dieu se révélant à nous, l'amène à parler d'une certaine superiorité du Père sur le Fils, parce qu'il est le Dieu qui nous est inaccessible et inconnu, et ne rejette pas, du moins expressément, une subordination essentielle. Ou bien, serons-nous trop sévère envers Clément quand nous désapprouverons des assertions comme celle-ci : « De là vient que l'être le plus parfait sur la terre, c'est l'homme pénétré de la plus haute piété envers Dieu. Dans le ciel, au contraire, l'être le plus parfait, c'est l'ange, qui occupe une place plus élevée encore, qui est plus pur et participe d'une manière plus parfaite à la vie bienheureuse. L'essence la plus parfaite, et la plus sainte et la plus haute, celle qui possède la puissance souveraine et le pouvoir royal et qui agit de la manière la plus bienfaisante, c'est celle du Fils, qui se rapproche le plus du seul Tout-Puissant [2]. Il a ce privilége d'ordonner toutes choses selon la volonté du Père, de gouverner sagement l'univers, d'opérer toutes choses avec une force infatigable et inépuisable, parce qu'il exécute, en les pénétrant, ses plus secrets conseils. Jamais, en effet, le Fils de Dieu ne quitte son poste d'observation, car il n'est ni séparé ni divisé dans son être ; il ne se meut pas d'un lieu à un autre, mais il est partout présent et n'est renfermé nulle part ; il est tout raison, tout lumière, tout œil ; il voit tout, il entend tout, il suit tout, et son regard pénètre toutes les puissances. L'armée des anges et des dieux lui est soumise, à lui le Verbe du Père, qui s'est chargé des révélations

[1] *Strom.*, v, 1, 646. — [2] *Ib.*, vii, 2, 831.

au-dehors (οἰκονομίαν) au nom de celui qui a tout assujetti au Fils. »

Dans ce passage, il est vrai, le Fils est élevé au-dessus de toutes les choses créées et finies, et rangé dans la catégorie du divin, comme partout ailleurs dans lesécrits de l'Alexandrin ; cependant Clément voit dans son rapport au Père une subordination, et ne s'élève pase ncore à une conception parfaite du dogme de la Trinité, en faisant de la distinction entre le Père et le Fils une distinction purement personnelle. C'est là ce que nous remarquons plus d'une fois dans les écrits de Clément, comme lorsqu'il dit du Verbe incarné : « Dieu a créé l'homme à son image. L'image de Dieu, c'est le Verbe divin et royal, l'homme impassible; et l'âme humaine est une copie de cette image [1] » Sans doute encore, la personnalité distincte du Verbe, même avant la création du monde, ressort partout de ce qui vient d'être dit ; il est appelé le premier né du Père, par qui tout a été fait, celui qui enseigne toutes choses, le conseiller de Dieu qui a tout su d'avance. Cependant, dans le même passage [2], il est mis en quelque sorte après celui qui n'est pas engendré, après le Tout-Puissant. Et toutefois, il dit de nouveau dans un autre endroit que la divinité ne souffre ni séparation ni atténuation, que le Fils est le Fils de Dieu, pourvu de toutes les propriété divines. « Nulle envie, dit-il [3]. ne peut tomber sur le Seigneur, qui est impassible et engendré de toute éternité (ἀνάρχως γενομενός), comme s'il ne voulait pas venir en aide à tous, — et du reste les affaires humaines ne méritent pas d'être enviées par le Seigneur. De même on ne peut pas dire que Dieu ne veut pas le salut des hommes par ignorance, parce qu'il ne saurait pas de quelle manière les individus peuvent être sauvés. L'ignorance n'atteint pas Dieu, qui, avant la fondation du monde, était le conseiller du Père et la sagesse, dans laquelle le Dieu puissant met sa joie; car la Toute-Puissance et la force de Dieu, c'est le Fils; c'est le Verbe qui a été fait au-dessus de toutes choses, qui gouverne tout; c'est la sagesse de Dieu qu'on peut appeler aussi la véritable maîtresse de tous ceux qu'elle a formés. »

[1] *Ibid.*, v, 14, 703. — [2] *Ibid.*, vi, 7, 769. Cf. vii, 1, 829. — [3] *Ibid.*, vii, 2, 832.

§ 18

Hérésie des antitrinitaires ou monarchiens, à la fin du deuxième siècle et au commencement du troisième

Le gnosticisme n'avait pas exercé une médiocre influence sur le développement des dogmes théologiques. Il avait personnifié les propriétés et les forces de Dieu, et il en avait fait des émanations de l'essence divine, ou des éons émanés : c'était là pour les défenseurs de l'orthodoxie une raison suffisante d'expliquer plus exactement la génération divine du Verbe et de le distinguer de ces émanations, ou du moins de le présenter comme un mystère incompréhensible de la foi. Si le gnosticime essayait de restaurer le polythéisme païen, les apologistes devaient d'autant plus insister sur l'humanité de Dieu. Il fallait en tout cas, pour couper court aux idées gnostiques sur une pluralité, que dis-je? sur une opposition entre des êtres divins, rapporter le Verbe qui s'est fait homme en Jésus-Christ à une seule nature divine et lui assigner sa place dans l'unique essence divine. Dans le cours de ces controverses, malheureusement, on tomba dans un autre extrême, dans la tendance judaïque qui s'en tenait au monothéisme de l'ancien Testament, et condamnait comme païen tout ce qui allait au-delà. Dans l'intérêt de l'unité divine, on rejeta tout élément divin en Jésus-Christ, ou du moins on ne voulut reconnaître en lui que la révélation du seul Dieu. Et c'est ainsi qu'on distingue deux classes de monarchiens.

A la première classe, qui renouvelait les doctrines de l'ébionisme, appartenait :

1° Théodote de Byzance, surnommé le Corroyeur. L'histoire ne donne guère d'autres détails sur sa vie que ce qui est rapporté par Eusèbe [1] et Théodoret [2], et par l'auteur anonyme d'une réponse à Artémon. Le premier cite cet écrit sous le titre de Σπούδασμα; le second l'appelle le *Petit Labyrinthe*, que Photius attribue à Caius, et d'autres, avec plus de justice, à Hippolyte [3]. Selon lui, Théodote aurait aposta-

[1] *Hist. eccl.*, v, 28. — [2] *Hæret. fab.*, II, 52. — [3] Voy. Dœllinger, *Hippolyte et Callixte*, p. 3 et suiv.

sié la foi pendant la persécution et justifié son crime en disant qu'il n'avait pas renié Dieu, mais seulement un homme, pour qui il n'était pas obligé de donner sa vie. Il n'était pas dépourvu de connaissances, car saint Epiphane [1] l'appelle πολυμαθὴς τῷ λόγῳ; il fonda même à Rome une école d'où seraient sortis Théodote le Changeur, Asclépiodote et Artémon. Quand le chef du parti, Théodote le Corroyeur, eût été exclu de la communion ecclésiastique par le pape Victor, les disciples que nous venons de nommer décidèrent, sous le pontificat de Zéphirin, le confesseur Noël, en lui promettant un revenu mensuel de 150 deniers, à prendre la consécration épiscopale et à présider la secte. Cependant, bourrelé de remords, dévoré d'inquiétudes et effrayé par des rêves, Noël n'aurait pas tardé à reconnaître son crime, et, sa pénitence accomplie, le pape Zéphirin l'aurait réintégré dans la communion de l'Eglise. Nous savons en outre par les fragments du *Petit Labyrinthe* conservés dans Eusèbe et d'autres, que les hérétiques s'adonnaient à la philosophie et aux mathématiques, qu'ils prétendaient tirer leur doctrine soit du monothéisme, soit des saintes Ecritures qu'ils dénaturaient, soit de la tradition, attendu, disaient-ils, que jusqu'à l'époque du pape Zéphirin leur doctrine sur la nature humaine de Jésus-Christ aurait prévalu dans l'Eglise [2]. L'auteur du *Petit Labyrinthe* réfute facilement la preuve tirée de la tradition; il invoque l'autorité de l'Ecriture, celle des Pères du deuxième siècle, Justin, Miltiades, Tatien, Clément, Irenée, les psaumes et les cantiques au Verbe divin ou à la nature divine du Sauveur qu'on chantait de temps immémorial dans l'office divin des chrétiens.

Si les enseignements de Tertullien et de Théodoret sur les théodiciens méritent plus de créance que ceux de saint Epiphane, leur doctrine n'aurait pas été absolument identique à celle des ébionites; ils auraient reconnu au Seigneur

[1] *Hæret.*, 54. — [2] Cette assertion a été accueillie avec empressement par l'école de Baur, qui, sans plus d'examen, en a tiré les conséquences les plus hardies : une tendance juive aurait régné dès le commencement, et les vues des ébionites sur la personne de Jésus-Christ auraient été le fond de la foi. Or, l'histoire tout entière des dogmes atteste que l'antiquité chrétienne et l'exposition d'Hippolyte sur la foi de l'Eglise romaine sont en contradiction flagrante avec l'hyposthèse de Baur.

une certaine prééminence sur les autres hommes : il serait né de la Vierge Marie, et se serait particulièrement distingué par sa vertu et sa sagesse.

La même chose se voit dans l'auteur des *Philosophumena*, récemment découverts [1]; il rapporte que cet hérétique, de même que Cérinthe, aurait admis, lors du baptême du Sauveur au Jourdain, la descente de l'Esprit ou du Christ sur l'homme Jésus.

Un disciple de Théodote, Théodote le Changeur, donnait au Melchisédech de l'ancien Testament la prééminence sur le Seigneur, parce qu'il n'avait eu ni père, ni mère, ni généalogie[2] et qu'il avait opéré la rédemption parmi les anges. De là vient, comme le rapporte saint Epiphane, que les partisans de la secte offraient des sacrifices à Melchisédech.

2. Saint Epiphane désigne les aloges comme une souche dont les Théodociens ne seraient que les branches. Le nom d'aloges semble avoir été inventé par saint Epiphane, comme il le donne assez clairement à entendre[3]; du moins nous ne rencontrons aucune secte de ce nom dans les autres auteurs de l'antiquité. Ils rapportent que ces sectaires rejetaient non seulement l'Evangile de saint Jean, mais encore l'Apocalypse, et vraisemblablement aussi les Epîtres, puis la doctrine concernant le Verbe de Dieu.

Il n'est pas dit clairement ce qu'ils pensaient de la personne du Rédempteur. Mais leur opinion doit avoir été la même que celle des théodociens ou monarchiens, avec lesquels ils niaient la divinité du Seigneur, si expressément affirmée dans l'Évangile de saint Jean. On a soutenu, il est vrai, de nos jours, que les aloges ne niaient pas la divinité

[1] Lib. VII, p. 258, ed. Mil. — [2] Tert., *De præscr.*, c. LIII : Accedit his Theodotus hæreticus Byzantius, qui posteaquam Christi pro nomine comprehensus negavit, in Christum blasphemare non destitit ; doctrinam enim introduxit. qua Christum hominem tantummodo diceret, Deum autem illum negaret ; ex Spiritu quidem sancto natum ex virgine, sed hominem solitarium, atque nudum nulla alia præ ceteris nisi sola iustitiæ auctoritate. Alter post hunc Theodotus hæreticus erupit, qui et ipse introduxit alteram sectam et ipsum hominem Christum tantummodo dicit ex Spiritu sancto, ex virgine Maria pariter conceptum et natum, sed hunc inferiorem esse quam Melchisedech, eo quod dictum sit de Christo : Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech. — [3] *Hæres.*, 51, cap. III.

de Jésus-Christ, qu'ils se prononçaient seulement contre le terme de Logos usité dans le quatrième Évangile et contre l'authenticité des écrits de saint Jean, mais les paroles mentionnées dans saint Epiphane n'autorisent pas cette interprétation. Il dit, sans doute [1], que les hérétiques, pour le reste, c'est-à-dire sauf le rejet des écrits de saint Jean, ne s'écartaient point de la foi véritable δοκοῦσι γὰρ καὶ αὐτοὶ τ ἴσα ἡμῖν πιστεύειν) ; mais il dit aussi dans le chapitre précédent qu'ils rejetaient le Verbe, qu'ils étaient complètement (παντάπασιν) étrangers à la vérité, et qu'ils avaient déserté la pureté de la foi. Il les qualifie même, dans ce chapitre, de clients de l'antechrist et d'antechrists. Il faut dire, il est vrai, pour tempérer cette interprétation bénigne, que saint Epiphane n'a touché des objections des aloges que celles qui sont contre l'authencité du quatrième Évangile et qui ne marquent aucune opposition à la divinité de Jésus-Christ ; que les aloges n'auraient relevé que quelques points accidentels, comme la différence entre le quatrième Évangile et les synoptiques, afin d'établir qu'il avait été vraisemblablement rédigé par Cérinthe. Mais cela ne justifie pas la conclusion ci-dessus, surtout quand on tient compte de l'introduction du troisième chapitre de saint Epiphane : « Ils rougissent, dit-il, de contredire publiquement saint Jean, parce qu'ils savent qu'il était du nombre des Apôtres, et qu'il était particulièrement aimé du Seigneur, car il révela avec grandeur les mystères et reposa sur la poitrine du Seigneur. Ils ont donc imaginé une autre raison pour rejeter les écrits de saint Jean ; ils les ont attribués à Cérinthe et prétendu qu'ils ne pouvaient être admis par l'Eglise. » Ainsi les aloges, ne voulant point de la doctrine de cet évangéliste, ont cherché à dessein d'autres motifs pour contester à cet apôtre le quatrième Évangile ; tout en se donnant les apparences d'être encore de vrais chrétiens, qui reconnaissaient les écrits des apôtres et quantité de maximes chrétiennes.

Nous savons, du reste, peu de choses certaines sur la doctrine des aloges, sur son origine et sa propagation ; car il ne s'est conservé ni ouvrages hérétiques de cette secte, ni

[1] *Ibid.*, cap. IV, p. 424.

autres ouvrages de réfutation que le récit de saint Epiphane et la courte notice de Pilastre [1], contemporain de saint Epiphane et évêque de Bresce.

De nos jours cependant on a beaucoup disserté sur les rapports de cette secte avec les montanistes. Gieseler, Heinichen [2] et Olshausen, ainsi que Ritter, Alzog et d'autres, ont vu dans les aloges des adversaires des montanistes et ils pensent que saint Irénée les envisage comme tels dans son troisième livre des hérésies [3]; tandis que les anciens éditeurs de saint Irénée, Massuet et Grab , tout en trouvant dans les paroles de ce père de l'Eglise des allusions à la secte des aloges, n'y voient rien qui dénote une hostilité de cette secte contre les montanistes [4]. D'abord pour saint Epiphane, il ne dit point que la doctrine du millénarisme, enseignée dans l'Apocalypse, suivant les montanistes, ait été pour les aloges la principale raison de rejeter ce livre comme apocryphe, pas plus que saint Augustin [5], qui paraît n'avoir eu sous les yeux que le récit de saint Epiphane. Ils n'auraient refusé à saint Jean la paternité de l'Apocalypse que parce qu'ils ne lui trouvaient point de valeur pratique, rien d'instructif pour les fidèles. On voit en outre dans saint Epiphane et dans d'autres [6] que les aloges, de concert avec les montanistes et les phrygiens, auraient opprimé l'Église de Thyatire et en auraient éliminé pour longtemps la vraie foi, jusqu'à ce qu'enfin la véritable Eglise s'y propageât de nouveau à son époque, vers le déclin du quatrième siècle.

Le passage de saint Irénée n'offre rien non plus à l'appui de l'opinion contraire. D'autres veulent contester, dit-il ailleurs, que le Saint-Esprit ait été, selon la volonté du Père, répandu sur le genre humain dans la plénitude des temps, et rejettent par conséquent cette partie de l'Évangile de saint Jean (ch. XV-XVI) où le Seigneur promet le Saint-Esprit. Mais en cela, ils rejettent, et l'Evangile et

[1] *De hæres.*, cap. LX. — [2] *De Alogis, Theodotianis atque Artemonitis*, *Lips.* 1829, p. 42 et seq. — [3] Cap. XI, 9. — [4] Dœllinger, (*Hippolyte et Callixte*, p. 392), tient également pour l'ancien éditeur de saint Irénée. — [5] *Hæres.*, 30 : Deum Verbum recipere noluerunt, Johannis Evangelium respuentes, cujus nec Apocalypsin accipiunt, has videlicet scripturas negantes esse ipsius. — [6] Cap. XXXIII.

l'esprit prophétique. Ces malheureux, qui voulaient être eux-mêmes des prophètes (saint Irénée dit, il est vrai : *Pseudoprophetæ esse volunt*, c'est-à-dire : ils veulent être prophètes et ne sont que de faux prophètes), contestent à l'Eglise le don de prophétie.

Ils ressemblent à ceux qui viennent avec une sainteté apparente et se retirent de la société des frères (afin de n'être pas souillés par leur contact). Mais ils rejettent également l'apôtre saint Paul qui, dans ses Epîtres aux Corinthiens, parle des dons prophétiques, d'hommes et de femmes qui prophétisent dans l'Eglise. Saint Irénée fait ici allusion à des hérétiques qu'il ne désigne point par leur propre nom, mais qui ont une grande ressemblance avec les aloges de saint Epiphane. Tous deux conviennent du moins en ce point qu'ils rejettent l'Evangile de saint Jean. Mais rien n'indique que ces hérétiques en soient venus à répudier le quatrième Evangile par opposition aux montanistes ; au contraire, leurs principes exposés par saint Irénée ont beaucoup de rapport avec les idées montanistes. C'était en effet une opinion essentiellement montaniste que le Paraclet n'avait pas été envoyé aux Apôtres, qu'il n'était apparu qu'en Montan, Maximille et Priscille. Elle suffit à nous expliquer pourquoi ce parti ne voulait point entendre parler de la première épître de saint Paul aux Corinthiens, où nous voyons que les dons du Saint-Esprit existaient déjà dans toute leur plénitude au sein de l'Eglise apostolique, mais où il est dit aussi en des termes suffisamment clairs qu'ils avaient une valeur purement relative.

Dans le nom de « faux-prophètes, » il n'y a certainement rien qui désigne les montanistes ; que des esprits imbus de montanisme se soient récriés contre la qualification de faux-prophetes, rien d'étonnant : il en serait de même en n'importe quelle secte ; nul ne se donne un pareil nom. On aurait donc dû avec plus de justice, inférer de ce mot *faux*, s'il est authentique, que saint Irénée l'avait imaginé lui-même pour caractériser l'esprit prophétique de la secte. Or, s'il fallait aussi expliquer ce titre, c'est aux montanistes qu'il conviendrait le mieux, de même que la sainteté apparente et les tendances séparatistes que saint Irénée reproche à la secte.

Cependant, on s'explique très-bien qu'il ait pu sortir du montanisme une secte qui niât aussi le Verbe de Dieu et la nature divine en Jésus-Christ, comme le rapporte saint Epiphane. C'est surtout par son côté moral que le christianisme renfermait, à leur avis, des imperfections qui allaient disparaître par les révélations du Paraclet en Montan et ses compagnes. Il y avait là évidemment quelque chose qui rabaissait le fondateur du christianisme, et on pouvait arriver aisément, en développant cette pensée, à concevoir le Verbe fait homme, à la manière des sabelliens, comme une simple manifestation temporaire de Dieu, qui allait se consommer dans une autre plus parfaite en la personne de Montan. Et dans le fait, le montanisme a produit plus tard de pareils rejetons. Ainsi, de quelque côté qu'en se tourne, on n'a aucune raison de supposer une tendance antimontaniste chez les aloges ou autres adversaires de l'évangile de saint Jean, mentionnés par saint Irénée. Tout fait supposer au contraire, qu'ils formaient une branche de la secte phrygienne.

Une seconde classe de monarchiens et d'antitrinitaires se composait de ceux qui, sans vouloir contester la divinité du Seigneur, faisaient de l'incarnation divine une révélation du Dieu unique, du Père. Ils devaient donc attribuer la passion du Seigneur au Pére ; de là le nom de patripassiens qu'ils reçurent des orthodoxes. Les *Philosophumena* récemment découverts et composés à Rome, très-vraisemblablement par Hippolyle, jettent une nouvelle lumière sur ces monarchiens.

1° D'après eux, ce fut Noët de Smyrne qui, le premier, en se rattachant au philosophe païen Héraclite d'Ephèse, avait établi la doctrine patripassienne.

2° Son disciple, Epigone [1], la propagea dans Rome et fonda une école dans laquelle se signala.

3° Cléomène, le maître de Sabellius. C'était pendant le pontificat du pape Zéphirin (201-218), que l'auteur des *Philosophumena*, dans son antagonisme virulent, qualifie

[1] *Philos.*, p. 279 : Γεγένηταί τις ὀνόματι Νοητός, τῷ γένει Σμυρναῖος. Οὗτος εἰσηγήσατο αἵρεσιν ἐκ τῶν Ἡρακλείτου δογμάτων, οὗ διάκονος καὶ μαθητής γίνεται Ἐπίγονός τις τοὔνομα, ὃς τῇ Ῥώμῃ ἐπιδημήσας ἐπέσπειρε τὴν ἄθεον γνώμην.

d'idiot et de cupide et accuse d'avoir, à l'instigation de Calliste, assisté tranquillement à la propagation de l'erreur.

Quant au fond de la doctrine, il n'en dit rien de plus [1] que ce que nous savons déjà par Tertullien et autres auteurs, savoir : qu'il n'existe qu'un seul Dieu personnel, qui est à la fois Père et Fils, et qui est l'un et l'autre, non selon la distinction des personnes, mais selon la différence de la révélation temporaire de Dieu. Il ne se nomme Fils que pendant la révélation temporaire dans l'incarnation, en tant que Dieu et né d'une Vierge, et s'est fait homme pour un temps en vue de notre rédemption [2].

4° Praxéas n'est pas cité dans les *Philosophumena* d'Hippolyte, parmi les chefs de la tendance monarchienne dans l'Eglise de Rome, mais Tertullien, qui était d'autant plus aigri contre lui qu'il avait su indisposer le pape contre le montanisme, l'accusa, dans son écrit *contre Praxéas*, (d'avoir) le premier introduit cette erreur dans Rome. Cependant, à en juger par les données plus dignes de créance d'Hippolyte, qui était lui-même à Rome et qui avait pris une part active aux luttes qui s'y livraient sur le dogme de la Trinité, il ne paraît pas qu'il en ait été ainsi. Il se peut qu'il ait joué plutôt un rôle de subalterne dans l'école sabellienne ou monarchienne de cette ville, ou qu'il eût déjà émigré à Carthage avant l'arrivée d'Hippolyte à Rome, par conséquent à peu près sous le pontificat de Victor. Il niait du reste, comme ceux que nous venons de nommer, la distinction personnelle du Père et du Fils, ou du moins ne s'occupait que des différentes révélations du Père ; d'où vient que Tertullien lui donne le nom de patripassien, qui lui convenait sans aucun doute à certains égards, puisque le Père, selon cette hérésie, serait le Dieu mort pour nous sur la croix.

En l'appelant ainsi, toutefois, Tertullien semble partir de cette idée qu'il serait inconvenant d'admettre que le Dieu

[1] P. 284. — [2] *Philos.*, p. 284 : Οὕτως γάρ δοκεὶ μοναρχίαν συνιστᾶν, ἕν καὶ τὸ αὐτὸ φάσκων ὑπάρχειν πατέρα καὶ υἱόν, καλούμενον οὐχ ἕτερον ἐξ ἑτέρου ἀλλ' αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ, ὀνόματι μὲν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον κατὰ χρόνων τροπήν, ἕνα δὲ εἶναι τοῦτον φανέντα, καὶ γένεσιν ἐκ παρθένου ὑπομείναντα, καὶ ἐν ἀνθρώποις ἄνθρωπον ἀναστραφέντα. κ. τ. λ.

suprême et invisible, que le Père apparût agissant et souffrant dans une révélation extérieure, surtout dans l'incarnation et dans l'humiliation de la croix. Le christianisme, dit-il, enseigne bien cela du Dieu qui se manifeste, du Fils de Dieu, mais non du Père. Suivant quelques-uns, le nom de patripassien viendrait de ce que Praxéas niait l'âme humaine de Jésus-Christ et qu'il aurait attribué la passion directement à la nature divine du Père. Mais s'il en était ainsi, Tertullien n'aurait pas omis d'en parler, car il était obligé de défendre expressément en face des gnostiques la doctrine relative à l'âme humaine de Jésus-Christ.

5° Sabellius, disciple de Cléomènes, dirigea également l'école de Rome au commencement du troisième siècle. De l'hérésie connue sous le nom de sabellianisme, tout ce qu'on savait autrefois n'était guère emprunté qu'à des documents postérieurs, aux lettres adressées au pape Xyste par Denis, évêque d'Alexandrie, vers le milieu du troisième siècle [1], et aux écrits de saint Athanase. D'après cela, on plaçait l'origine du sabellianisme dans le milieu du troisième siècle et on le transférait dans le nord de l'Afrique. Denis écrivait en effet que peu de temps auparavant (νῦν), les hérésies de Sabellius s'étaient aussi propagées à Ptolémaïs, ville de la Pentapole, et qu'elles fourmillaient de blasphèmes contre le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Mais cette opinion doit être abandonnée d'après les *Philosophumena*, d'autant plus que le texte de Denis parle seulement de la propagation du sabellianisme et non de son origine. Tout ce qui paraît certain, d'après le récit de saint Athanase [2], c'est que le sabellianisme aurait continué de se développer dans le nord de l'Afrique et que la doctrine relative au Saint-Esprit, à la troisième personne en Dieu, aurait été mêlée à cette hérésie. Il paraît attribuer aussi à Sabellius même la diffusion de cette doctrine; mais il est plus probable cependant qu'elle n'est due qu'à ses disciples. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit, d'après ce sabellianisme ultérieur, ne sont pas en Dieu des personnes distinctes, mais seulement des révélations transitoires du Dieu unique, après lesquelles Dieu rentre dans sa monade, que cette monade soit distincte,

[1] Euseb., *Hist. eccl.*, VII, 6. — [2] *Orat.*, IV, 11, 12, 25.

comme quatrième élément, comme principe primordial personnel des trois modes de manifestations divines, ou qu'elle soit complètement identique au Père.

Nous reviendrons plus loin à cette distinction.

Quoi qu'il en soit, le sabellianisme n'était pas un panthéisme en ce sens qu'il aurait nié la création et aurait fait du monde fini des parties constitutives de Dieu, ni en ce sens qu'il aurait admis une monade impersonnelle, qui ne serait devenue une personne que dans le monde, il adoptait seulement des vues panthéistes pour expliquer les distinctions personnelles en Dieu, et par là il les réduisait à néant. On le prendrait plutôt pour un rejeton du monothéisme juif, sauf en ce que celui-ci nie l'incarnation du Dieu unique et n'admet qu'une simple illumination de l'homme Jésus. Dieu apparaît donc dans la même personne comme Père dans la révélation de l'ancien Testament, comme Fils dans l'incarnation, et comme Saint-Esprit dans la justification et la sanctification des individus. Ces manifestations temporaires, bien qu'elles soient appelées πρόσωπα, ne sont pas des personnes éternelles, mais seulement des extensions de l'unique monade divine.

Du reste ces idées monarchiennes employées dans l'explication du mystère de la Trinité, existaient déjà avant la période de Noët, car Justin parle dans son dialogue [1] d'hommes qui, embrassant les idées du philosophe juif Philon, voyaient en Dieu une monade qui aurait fait émaner de lui, dans ses révélations en général et notamment dans l'incarnation, une vertu divine qu'il allait bientôt reprendre, de même que le soleil, le soir, retire en quelque sorte ses rayons à soi. C'est ainsi que les sabelliens comparaient Dieu au soleil [2]; ils voyaient dans sa forme extérieure une image du Père et, dans ses rayons qui répandent la lumière et la chaleur, une image du Fils et du Saint-Esprit. Le soleil en effet demeurerait éloigné de nous sans ses rayons qui nous éclairent et nous réchauffent : il en est ainsi de la révélation du Père ; et comme le soleil se rapproche des choses, au moins quant à leur superficie, par sa force illuminante, et les pénètre au-dedans par la chaleur de ses rayons, ainsi

[1] Ch. CVIII. — Epiph., *Hæres.*, 62, 1.

en était-il des révélations du Fils par rapport à celles du Saint-Esprit.

6° Cette même classe d'antitrinitaires comprenait Bérylle, évêque de Bostra en Arabie. Nous n'avons non plus sur sa doctrine que les renseignements forts incomplets d'Eusèbe [1] et de Socrate [2]. Selon le premier, il osait soutenir que le Rédempteur, le Seigneur, n'existait pas avant l'incarnation comme personne distincte, et en général qu'il n'était pas une personne à part, mais qu'il avait été rendu participant de la nature divine ; suivant le second, le concile tenu au sujet de Bérylle, de même qu'Origène dans sa lutte avec cet hérétique, auraient surtout relevé la doctrine de l'Eglise sur l'âme humaine de Jésus-Christ et sur sa divinité. Ces deux choses s'accordent parfaitemeut ; car nous comprenons d'une part que les monarchiens, en faisant émaner de Dieu une vertu pendant ses diverses manifestations, devaient trouver superflu d'admettre une âme humaine spéciale, à côté de cette manifestation temporaire de Dieu en Jésus-Christ, et nous comprenons d'autre part qu'il n'était pas facile au patripassianisme ni à l'hérésie de Bérylle de s'établir sur le fondement de la foi en une âme humaine spéciale de Jésus-Christ.

§ 19

Les deux adversaires des patripassiens à Rome, le pape Callixte et le subordinatien Hippolyte

Les *Philosophumena* récemment découverts nous donnent une foule d'intéressants détails sur la situation de l'Église romaine au commencement du troisième siècle, avec des renseignements très instructifs sur les controverses qui s'agitaient à Rome concernant la Trinité. Disciple de saint Irénée, Hippolyte était l'un des membres les plus savants de l'Église romaine dans le temps où l'hérésie de Noet y avait été transplantée. Il se signala dans la lutte contre l'hérésie, mais il tomba dans un autre extrême : il admit une séparation entre le Père et le Fils, et une subordination du Fils au Père. Ce qui s'était glissé des vues philoso-

[1] *Hist. eccl.*, III, 3. — [2] *Ibid.*, III, 7.

phiques de Philon dans les Pères, tels que Justin, Athénagore, Théophile et saint Irénée, il ne se borna pas à le répéter, mais il le développa, et s'écarta ainsi formellement de la doctrine chrétienne. Là où les Pères parlent d'un λόγος ἐνδιάθετος par opposition au λόγος προφορικός, d'une génération du Verbe, ou προφορά, immédiatement liée à la création, Hippolyte se rapproche de Philon et va plus loin encore.

1. Sans doute, il fait assez bien ressortir que le Verbe procède de l'essence du Père, et non pas, comme tout ce qui est fini, du néant [1], mais ce Verbe originel, fondé dans la nature de Dieu, il ne l'appelle pas seulement λόγος ἐνδιάθετος, il semble le concevoir comme quelque chose d'impersonnel, car il le désigne, de même que Philon, comme l'abrégé de toutes les idées, λόγισμον τοῦ παντός.

2. Ainsi, selon lui, la personne du Verbe n'était pas éternelle, elle avait été créée par la volonté du Père, qui l'avait engendrée avant la création en qualité de premier-né, et lui avait donné pour mission de tirer du néant à l'existence le monde déjà projeté en idée de toute éternité.

3. Et c'est ainsi que le Verbe, en tant que personne, n'était plus même essentiellement une portion de l'essence et de la vie divine. Il peut bien aussi perdre sa personnalité par la volonté du Père, qu'il l'a reçue de lui. Hippolyte va jusqu'à dire dans un endroit de ses *Philosophumena* (p. 336), que Dieu, au terme de la création terrestre, a formé le Seigneur et le maître de toutes choses, et qu'il a fait de lui non pas un Dieu ou un ange, mais un homme, et il ajoute : « S'il avait voulu le faire Dieu, il l'aurait pu, ainsi qu'il l'a prouvé par le Verbe. »

4. On le voit, le Verbe, en tant que premier-né et personne divine sortie du Père, est trop séparé du Père, à qui il est en quelque sorte opposé comme un second Dieu subalterne. C'est ainsi du moins que Callixte, lui aussi, concevait la doctrine d'Hippolyte, quand il l'appelait publiquement un dithéiste. Cette opposition est précisément la première démarche décisive contre la doctrine subordinatienne dont il soit fait mention dans l'histoire, et elle était faite par un homme qui était appelé à occuper, après la mort de Zéphi-

[1] *Philos.*, 10, 334 : Τοῦτον μόνον ἐξ ὄντων ἐγέννα.

rin (218), la plus haute dignité de la chrétienté, le souverain Pontificat. Il est vrai qu'Hippolyte cherche a convaincre son adversaire d'erreur, et lui reproche d'être à la fois sabellien et théodocien, mais il n'est pas difficile de démêler la véritable opinion de Callixte, même à travers l'art de ses phrases et de voir avec quelle habileté le pontife de Rome sut, en homme d'expérience, éviter les deux écueils du sabellianisme et du subordinationisme. A peine élevé sur le Saint-Siège, il résolut de retrancher Sabellius de la communion de l'Église [1] et de se prononcer publiquement contre la doctrine d'Hippolyte. Quand il l'eut fait, ce dernier se détacha lui-même de la communion de l'Église et se fit sacrer évêque schismatique. Arrivé là, Hippolyte accusa d'erreur le pape Callixte et dressa contre lui les accusations suivantes :

1° Le pape Callixte avait enseigné que le Père et le Fils, tout en ayant des noms différents, ne formaient qu'un seul être, un seul esprit non divisé, en sorte que l'Esprit divin qui s'était fait chair dans le sein de la Vierge, n'était pas une autre chose que le Père, mais une seule et même chose [2]. Mais il est vraisemblable que Callixte n'enseignait point, comme les monarchiens, que le Père et le Fils ne se distinguent que de nom ; il aura seulement fait ressortir contre Hippolyte que le Père et le Fils sont un seul et même être, que le Fils ne peut être placé en dehors et à côté du Père comme une seconde divinité subalterne. Or, si le Père et le Fils ont la même nature, il faut que le Père ait eu quelque part à l'incarnation du Fils, car le Fils ne se peut concevoir sans la parfaite nature divine, ni celle-ci sans le Père ; car le Fils et le Père, en qualité de personnes divines, habitent l'une dans l'autre et se pénètrent mutuellement. Sans doute Hippolyte, qui était imbu de dithéisme, devait prendre cette explication pour du patripassianisme, pour une distinction purement nominale entre le Père et

[1] Hippolyte, dans ses *Philosophumena*, prétend que Callixte agit ainsi parce qu'il le redoutait, parce qu'il craignait d'être suspecté par les Eglises d'enseigner des erreurs et des hérésies ; mais l'embarras de cette explication est visible. — [2] *Philos.*, p. 289 : Τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱόν, ἕν δὲ καὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν... καὶ εἶναι τὸ ἐν τῇ παρθένῳ σαρκωθὲν πνεῦμα οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν πατέρα, ἀλλὰ ἕν καὶ τὸ αὐτό.

le Fils ; mais c'était là la voie mitoyenne à suivre entre deux extrêmes, le patripassianisme et le subordinatianisme.

2° Callixte aurait soutenu en outre, que ce qui était visible dans la personne du Christ, c'était le Fils, tandis que le Pneuma qui résidait dans le Fils ou dans l'homme était le Père, parce qu'il avait voulu enseigner non pas deux dieux, mais un seul [1]. Cet exposé ne saurait être exact. Callixte voulait expliquer que le Verbe divin était en Dieu une personne éternelle, qu'il n'était pas devenu une personne dans le temps par la volonté du Père ; il ne peut donc pas avoir soutenu que ce qu'il y a d'humain dans la personne du Christ est le Fils, et ce qu'il y a de divin, le Père. Il aura dit plutôt : Le Fils de Dieu, devenu visible sur la terre par l'incarnation, est un avec le Père quant à sa nature.

3° Callixte aurait encore affirmé, d'après Hippolyte, que le Père et le Fils n'étaient qu'un *prosopon*. Il n'entend pas cependant, ajoute Hippolyte, dire expressément que le Père a souffert et forme un seul *prosopon* avec le Fils, afin de ne pas blasphémer le Père [2]. C'est là surtout où Hippolyte aurait vu un blasphème, lui qui considérait le Père comme le Dieu suprême non révélé, et déclarait toute manifestation au dehors inconciliable avec la dignité du Dieu suprême. Tel n'a pu être l'enseignement de Callixte ; il aura dit simplement que le Fils de Dieu fait homme était identique au Père quant à sa nature, et qu'en vertu de la compénétration mutuelle des personnes divines, le Père avait aussi participé à l'incarnation. Mais que la passion ait directement atteint le Fils ou le Père, il ne l'aura pas plus affirmé du Fils que du Père ; il aura considéré l'un et l'autre comme un blasphème. Ce qui est vrai de cette objection l'est également de celle qui suit : Callixte serait tombé tantôt dans l'hérésie de Noet, tantôt dans celle de Théodote de Byzance. Qu'il soit tombé dans le sabellia-

[1] *Philos.*, p. 289 : Τὸ μὲγ γὰρ βλεπόμενον, ὅπερ ἐστὶν ἄνθρωπος, τοῦτο εἶναι τὸν υἱόν, τὸ δὲ ἐν τῷ υἱῷ χωρηθὲν πνεῦμα τοῦτο εἶναι τὸν πατέρα. — [2] *Loc. cit* : Καὶ τοῦτο ἕν ὄν πρόσωπον μὴ δύνασθαι εἶναι δύο, καὶ οὕτως τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱω· οὐ γὰρ θέλει λέγειν τὸν πατέρα πεπονθέναι καὶ ἓν εἶναι πρόσωπον (ὥστε) ἐκφυγεῖν τὴν εἰς τὸν πατέρα βλασφηπίαν κ. τ. λ.

nisme, cela pourrait encore se comprendre ; mais il est absolument faux qu'il ait attaqué la divinité de Jésus-Christ et qu'il ait rien eu de commun avec Théodote de Byzance ; cela ne concorde point avec ce qu'Hippolyte lui-même a présenté comme la doctrine de Callixte.

Le pape a ce mérite, au contraire, d'avoir caractérisé comme fausse la direction qu'on avait visiblement prise depuis l'époque de Justin, et qui avait abouti dans Hippolyte au dithéisme formel. Avec la doctrine de l'Église, Callixte maintenait le Père et le Fils comme des distinctions éternelles en Dieu, au lieu d'en faire, comme Noët, des modes temporaires de révélation ; mais il avait raison de ne pas exagérer cette distinction au point de voir dans le Fils un second être divin qui n'aurait reçu du Père son existence personnelle qu'au moment de la création, et qui aurait exécuté ses ordres dans une dépendance continuelle de son être.

§ 20

La théodicée de Tertullien

Prêtre de Carthage, vers la fin du deuxième siècle et au commencement du troisième, Tertullien occupe une place importante dans l'histoire des dogmes, bien qu'il soit entré plus tard dans la secte des montanistes. Et ce n'est pas uniquement parce que, dans ses nombreux écrits, il rend témoignage à la plupart des vérités dogmatiques ; c'est encore parce qu'il est un des premiers auteurs ecclésiatiques latins, et qu'il s'est appliqué à fonder une terminologie durable et à préparer la langue latine à servir d'organe aux grandes vérités du christianisme. Dans sa théodicée, trois points méritent surtout d'être considérés : les trois personnes divines, l'unité et la spiritualité ou incorporéité de Dieu.

1. Comme Hippolyte à Rome, Tertullien s'éleva à Carthage contre l'hérésie de Praxéas, mais il le fait de telle sorte qu'il aurait encouru les reproches du chef de l'Église, comme la polémique d'Hippolyte, s'il avait été aussi rapproché de lui que ce dernier. Tertullien est aussi, et non

moins qu'Hippolyte, un témoin de l'ancienne croyance de l'Église, à la divinité du Verbe incarné et à sa prééminence sur toute créature ; mais lui aussi ne réussit pas complètement à concilier cette croyance avec l'unité de Dieu, bien qu'il s'efforce parfois de concilier ces vérités. Lui aussi semble établir une subordination du Fils au Père et expliquer par là la procession du Fils dans l'unité de nature. Etant donné le point de vue polémique où il s'était placé contre Praxéas, son principal objet était de prouver la personnalité propre et distincte du Fils et de réduire à néant les objections tirées de l'unité de Dieu contre la personne du Fils. Sous le premier rapport, il s'applique à démontrer que le Fils, soit avant la création, soit avant l'ère chrétienne, soit dans l'incarnation, se révèle à côté du Père comme une personne distincte.

1. Si nous remontons à la manifestation du Fils dans sa vie temporelle sur la terre, le Dieu qui est apparu en Jésus-Christ sous la forme humaine se présente toujours à nous avec le nom de Fils, et de la sorte il se distingue d'une autre personne divine appelée le Père [1]. Cette distinction est tout à fait visible dans la confession de l'apôtre saint Pierre, qui appelle Jésus-Christ le Fils du Dieu vivant [2], et dans ces paroles de Notre-Sauveur en saint Jean, III, 16 : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a livré son Fils unique. » Les deux personnes ne sont pas moins clairement énoncées ailleurs, *Jean*, VI, 44 ; VII, 28 ; VIII, 16 et en divers endroits du discours d'adieux, ch. XIV, XV et XVI [3]. Quand Tertullien invoque ce passage, XVI, 7, il ajoute excellemment [4] : « Il promet de demander au Père le Consolateur, quand il sera retourné à lui, et, qui plus est, il promet d'en envoyer un autre. » Or, nous avons déjà montré précédemment ce que signifie : un autre. Pour le reste, il prendra du mien, dit-il, comme j'ai pris de ce qui était au Père. Il y a donc entre le Père et le Fils, entre le Fils et le Consolateur, un rapport en vertu duquel les trois personnes s'appartiennent et l'un procède de l'autre. Ces trois sont une seule chose (*unum*) et non pas un seul (*unus*), ainsi qu'il est dit en saint

[1] *Adv. Prax.*, 8. — [2] *Matth.*, XVI, 16. — [3] *Adv. Prax.*, cap. XXIII, XXIV. — [4] *Ibid.*. cap. XXV.

Jean, x, 30 : Moi et mon Père, nous sommes un (*unum*), quant à la substance et non quant à la singularité du nombre. Ainsi, selon Tertullien, *unum* marque l'unité d'essence, il ne prouve pas l'unité de personne en Dieu, ni l'exclusion de toute pluralité.

2. Il n'était pas aussi facile à Tertullien de démontrer que dans la révélation avant Jésus-Christ, le Fils se montrait déjà comme une personne particulière à côté du Père. Il invoque, il est vrai, pour établir en Dieu une pluralité de personnes, ces paroles de la Genèse : « Faisons l'homme à notre image, » et celle-ci : « Adam est devenu comme l'un de nous, » et enfin, la description des œuvres du Verbe dans le premier chapitre de l'Evangile de saint Jean ; mais le plus important témoignage se trouve dans les théophanies de l'ancien Testament. Seulement il ne faut pas oublier ici que Tertullien, de même que les apologistes antérieurs, tombait, en expliquant ces théophanies, dans le subordinatianisme, car il soutient que le Père ne peut se manifester. Il dit, il est vrai, que les théophanies du Fils sous l'ancien Testament ne doivent pas être admises, à cause de sa sublimité, quand elles ne sont pas écrites [1]; mais il croit devoir rejeter également celles du Père, quand même elles lui seraient expressément assignées par l'Ecriture sainte. Cependant Tertullien remarque fort justement que les théophanies de l'ancienne loi auraient préparé l'humanité de la manière la plus parfaite à l'apparition de Dieu dans l'incarnation. « Il s'est abaissé au langage humain, dit-il à la fin du chapitre cité ; d'Adam aux patriarches et aux prophètes, depuis le commencement, il a préludé par des visions, des songes et des figures à son incarnation. Il apprenait à converser avec nous d'une façon humaine, afin qu'il nous fût plus facile de croire qu'il est descendu du ciel dans la plénitude des temps, quand nous verrions que quelque chose de semblable s'était déjà passé précédemment. »

3. Le point capital, en face du patripassianisme, était de prouver que non-seulement le Fils se révélait comme une personne distincte à côté du Père, dans la révélation divine

[1] *Ibid.*, cap. XVI.

extérieure, mais qu'il avait comme tel, de toute éternité, son fondement dans la nature divine. Sous ce rapport, Tertullien ne se borne pas à alléguer la doctrine de la sainte Ecriture, notamment le premier chapitre de l'Evangile de saint Jean [1]; il n'hésite pas à entrer dans la voie de la spéculation afin de s'élever par le procédé rationnel au-dessus d'une seule personne divine et d'atteindre à la pluralité des personnes. Son guide, dans cet essai spéculatif, c'est le terme de Verbe par lequel saint Jean désigne le Fils : « Considérez, dit-il, ce qui se passe en vous [2], quand vous vous entretenez avec vous-même dans la solitude. Cette conversation a lieu par la raison qui accompagne la parole à chaque mouvement de votre pensée, ou de votre sens intérieur. Tout ce que vous pensez est une parole, et tout ce que vous connaissez est une idée. Mais ce que vous connaissez, vous êtes obligé de l'énoncer en vous-même et dans votre esprit, et tandis que vous parlez, votre parole se présente en face de vous comme un interlocuteur distinct de vous, comme un interlocuteur dans lequel se révèle votre raison. Votre parole est

[1] *Ib.*, c. XXI. — [2] *Ib.*, cap. V : Ante omnia enim Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem, quia nihil aliud extrinsecus præter illum. Ceterum, ne tunc quidem solus ; habebat enim secum, quam habebat in semetipso, rationem suam scilicet. Rationalis etiam Deus et ratio in ipso prius, et ita ab ipso omnia. Quæ ratio sensus ipsius est. Hanc Græci λόγον dicunt, quo vocabulo etiam sermonem appellamus. Ideoque jam in usu est nostrorum, per simplicitatem interpretationis sermonem dicere in primordio apud Deum fuisse ; cum magis rationem competat antiquiorem haberi ; quia non sermonalis a principio, sed rationalis Deus etiam ante principium ; et quia ipse quoque sermo ratione consistens, priorem eam ut substantiam suam ostendat. Tamen et sic nihil interest. Nam etsi Deus nondum sermonem suum miserat, proinde eum cum ipsa et in ipsa ratione intra semetipsum habebat, tacite cogitando et disponendo secum, quæ per sermonem mox erat dicturus... Vide quam tacitus tecum ipse congrederis, ratione hoc ipsum agi intra te, occurrente ea tibi cum sermone ad omnem cogitatus tui motum et ad omnem sensus tui pulsum. Quodcunque cogitaveris, sermo est ; quodcunque senseris, ratio est. Loquaris illud in animo necesse est, et dum loqueris, conlocutorem pateris sermonem, in quo inest hæc ipsa ratio, quacum eo cogitans loquaris, per quem loquens cogitas. Ita secundus quodammodo in te est sermo, per quem loqueris cogitando et per quem cogitas loquendo ; ipse sermo alius est. Quanto ergo plenius hoc agitur in Deo, cujus tu quoque imago et similitudo censeris, quod habeat in se etiam tacendo rationem et in ratione sermonem ? Possum itaque non temere præstruxisse et tunc Deum ante universitatis constitutionem solum non fuisse, habentem in semetipso proinde rationem et in ratione sermonem, quem secundum a se faceret agitando se.

donc en quelque sorte un second par qui vous parlez en pensant et pensez en parlant... Combien cela n'est-il pas plus vrai de Dieu, dont vous êtes la ressemblance et l'image ? Lui aussi possède en lui-même de toute éternité la raison et dans la raison sa parole. J'ai donc le droit de conclure que Dieu n'était pas seul avant la création, parce qu'il avait en soi la raison, et dans la raison la Parole comme un second qu'il produisait en lui-même. »

Tertullien se propose donc ici d'expliquer comment la connaissance divine est la génération éternelle du Verbe ou de la Sagesse, et d'établir que cette parole doit faire. émaner, de la nature divine, quelque chose qui forme son objet, mais pourquoi serait-ce précisément une personne, et, qui plus est, une seconde personne? Nul ne peut le prouver d'une manière rigoureuse, parce que le dogme de la très-sainte Trinité est et demeure un mystère de la foi. Cependant Tertullien n'hésite pas à poursuivre son argumentation et il raisonne ainsi [1] : « La parole, direz-vous, n'est autre chose qu'une voix, un son de la bouche, ou, comme s'expriment les savants, un ébranlement de l'air perceptible à l'oreille ; au-delà ce n'est que quelque chose de vide, de mort, d'incorporel (*incorporale*). Or, je dis qu'il ne peut sortir de Dieu rien de vide et de mort, précisément parce que la source n'est ni le vide ni la mort, et je dis que ce qui sort d'une telle substance, qui a créé tant de substances, ne peut être sans substance, car la parole a fait tout ce qui a été fait par elle.. Comment donc ce sans quoi rien n'a été fait ne serait-il rien? Et comment la mort serait-elle l'auteur et le créateur de ce qui est vivant, ce qui est sans substance la cause du substantiel?... Qui oserait nier que Dieu soit une substance (*corpus esse*), bien qu'il soit esprit? L'esprit, en effet, est une substance particulière sous sa forme particulière. Mais ce qui est invisible tient également de Dieu sa substance et sa forme particulière par quoi il est visible pour Dieu. A plus forte raison ce qui est sorti de la substance de Dieu ne peut être sans substance »

Ici, la génération, par opposition à la création, est sans doute conçue comme une émanation de la subtance de Dieu ;

[1] *Adv. Prax.*, cap. VII.

mais cet argument ne prouve point que la personnalité du Fils résulte de sa substantialité, bien que Tertullien ajoute : *Quæcumque ergo substantia sermonis fuit, illam dico personam, et illi nomen filii vindico, et dum filium agnosco secundum a Patre defendo.*

Tertullien redevient très obscur, lorsque, à la suite des apologistes, il met la création en rapport avec la génération du Verbe. Il n'identifie pas sans doute le monde fini avec le Verbe « énoncé » et nulle part il ne dit expressément que le Verbe « intérieur » soit une simple propriété de Dieu; il le nomme formellement un second en Dieu; mais il met la création, c'est à-dire la révélation des idées divines du Verbe en rapport avec une certaine modification de son être, et il appelle cette liaison la génération du Verbe en Fils de Dieu, ce qui lui a donné la propriété de pouvoir se révéler au-dehors. Cette génération du Fils, il la trouve énoncée dans les *Proverbes*, VIII, 22, invoqués plus tard par les ariens pour prouver que le Fils etait une créature. Il est dit, sans doute, dans la traduction des septante, et dans l'ancienne version latine qui la suit, à propos de la Sagesse divine : *Deus creavit me initium viarum suarum;* mais la Vulgate et le texte hebreu portent : *possedit me;* or, on ne peut rien conclure de ces paroles pour une génération du Verbe. Tertullien parle tout autrement : « Quand Dieu, dit-il [1], résolut de créer au-dehors et de former en êtres déterminés ce qu'il avait décidé avec le Verbe et la Parole de la Sagesse, il produisit (*protulit*) d'abord son Verbe, qui comprenait en soi comme sagesse les idées particulières. Il engendra ce Verbe afin que tout fût créé par celui qui l'avait pensé, ordonné et produit dans l'intelligence éternelle de Dieu..... C'est donc alors que le Verbe prit aussi sa forme et sa parure, un son et une voix, quand Dieu dit : Que la lumière soit! Ce fut là la génération complète du Fils quand il sortit de Dieu. Il fut engendré d'abord pour connaître sous le nom de Sagesse, d'après le livre des *Proverbes*, VIII, puis engendré pour agir, suivant ce qui est dit au même lieu : « Quand il préparait les cieux, j'étais là. »

Il est indubitable que Tertullien, de même que les pré-

[1] *Adv. Prax.*, 6, 7.

cédents apologistes, ne peut ici s'émanciper complètement des idées platoniciennes ; car lors même que par la création le Verbe serait, pour ainsi dire, sorti de la vie immanente de Dieu, qu'il aurait été manifesté et serait devenu connaissable à des êtres finis, aucun changement ne serait produit en lui ; ce sont les idées divines qui sont en quelque sorte sorties de Dieu pour être représentées dans le monde fini et devenir connaissables à des êtres finis. Sans doute ces idées font aussi connaître le Verbe lui-même, principe et sujet des idées ; mais celui-ci ne s'est pas manifesté directement. S'il y a dans les paroles de Tertullien plus que ceci : « Le Verbe a reçu, lors de la création, sa forme et sa parure, un son et une voix perceptible, » nous devons l'attribuer à l'influence de Philon et des apologistes, c'est à la même source qu'il faut rapporter d'autres expressions de Tertullien qui mettent le Fils en regard du Père dans un état de subordination.

Les notions de personne et de nature ne s'étaient pas encore clairement démêlées dans l'esprit des Pères, quand ils expliquaient le mystère de la Trinité, et ils ne distinguaient pas encore rigoureusement entre elles. De là vient qu'en disant que le Fils avait été engendré par le Père, qu'une personnne sortait d'une autre, ils pouvaient avoir en vue une procession de la nature, un affaiblissement de cette nature. Du moins quand il s'agit de Tertullien, on est parfois tenté de croire qu'il conçoit la génération du Fils par le Père d'une manière sensible, comme les rayons de lumière jaillissent d'un corps lumineux, du soleil. La divinité du Père semble dérivée dans le Fils, comme l'eau de la source dans le ruisseau, et par conséquent d'une manière moins parfaite et moins pure. D'après cette manière de voir, le Père renfermerait bien en soi le Fils comme principe, mais le Père à son tour ne serait pas contenu dans le Fils, ce qui favorise le subordinatianisme [1]. Les expressions ariennes ne font pas même tout-à-fait défaut, comme dans ce passage : « Le Père ne pourrait pas être avant le Fils, ni le juge avant le péché. Or, il y eut un temps où n'étaient ni

[1] Cf. *Adv. Praxeam*, IX : Pater enim tota substantia est, Filius vero derivatio totius et portio, sicut ipse profitetur : Quia Pater major me est. Cf. *Adv. Marc.*, III, 6.

le péché ni le Fils par lesquels le Seigneur est devenu Père et juge [1]. » En d'autres endroits cependant, Tertullien se prononce de nouveau contre la théorie gnostique de l'émanation, comme entraînant un affaiblissement et une dégradation dans l'être émané, ou comme une division de la substance qui émane, et il maintient que la génération du Fils par le Père a eu lieu sans division de la substance [2].

4. Dans la lutte contre le patripassianisme il fallait enfin répondre aux objections et montrer que, nonobstant la pluralité des personnes, le monothélisme subsistait en Dieu, contrairement à ce que prétendait Praxéas qui se glorifiait de maintenir la monarchie en niant la pluralité des personnes divines. Tertullien rappelle donc d'une part, que la substance divine est une dans les trois personnes, sans séparation ni division, et il montre d'autre part que le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas deux principes indépendants à côté du Père, mais qu'ils procèdent de lui et doivent lui être rapportés comme à leur source et à leur origine. C'est pourquoi, sur le premier point [3], il est dit du Père, du Fils et du Saint-Esprit, qu'ils ont même nature, même rang, même puissance, parce que Dieu est un (*unius autem substantiæ, et unius status et unius potestatis, quia unus Deus*), et encore [4] : « Je puis dire que la lumière du soleil est le soleil même ; mais si je parle du corps du soleil, du soleil lui-même qui répand la lumière, je ne dirai pas que cette lumière est le soleil, pour ne pas faire deux soleils d'un seul ; cependant je les compterai pour deux choses, deux figures d'une substance unique et indivisible ; de même, je distingue Dieu et sa parole en tant que Père et Fils, et je dis qu'ils sont deux... Sur le fondement de l'économie divine, ils sont deux, le Père et le Fils, et avec le Saint-Esprit, trois. Ce ne sont pas sans doute deux dieux ou deux seigneurs, bien que le Père soit Dieu, le Fils Dieu, le Saint-Esprit Dieu, et que chacun d'eux soit Dieu. De même encore, Dieu n'est pas une seule personne, comme si le Père lui-même était venu dans le monde ; mais celui qui est

[1] *Cont. Hermog.*, 3. — [2] *Adv. Prax.*, 8 : Valentinus probolas suas discernit et separat ab auctore et ita longe ab eo ponit, ut Æon patrem nesciat. — [3] *Ibid.*, 2. — [4] *Ibid.*, 13.

apparu et que nous reconnaissons pour Dieu, est le Christ ; c'est un autre que le Père, et l'Esprit est le troisième. Mais le nom de Dieu et de Seigneur leur est commun ; ils sont le Dieu unique. » Quand même il serait difficile de concilier l'unité de Dieu, si clairement énoncée dans ce passage, avec ce que Tertullien dit plus haut des relations du Fils au Père, on voit cependant qu'il s'énonce avec une suffisante netteté sur le fond même de la foi, sur l'unité de Dieu et la pluralité des personnes divines, mais il ne réussit pas dans ses essais spéculatifs, à reproduire complètement la vérité de la foi et à la reconstruire par le procédé philosophique.

Sur le second point dans lequel Tertullien essaie de sauvegarder l'unité de Dieu, en rapportant le Fils et le Saint-Esprit au Père, comme à leur source et à leur principe, voici comment il s'exprime[1] : « Puisque je ne saurais faire dériver le Fils d'ailleurs que de la substance du Père, que j'affirme qu'il ne fait rien sans la volonté du Père, et qu'il a reçu de lui toute puissance, comment ferais-je ici brèche à la monarchie, que je maintiens dans le Fils comme lui ayant été communiquée par le Père ? »

Ainsi, cette monarchie que les patripassiens se glorifiaient de conserver, n'est nullement abolie par le dogme de la Trinité, puisque le Fils et le Saint-Esprit ont reçu du Père tout ce qu'ils ont. « C'est le contraire, dit Tertullien dans le même chapitre ; nous croyons, nous aussi, à un seul Dieu, mais avec cette distinction que nous appelons οἰκονομία, c'est-à-dire qu'il existe un Fils de ce Dieu unique, la Parole, qui procède de lui, par laquelle tout a été fait et sans laquelle rien n'a été fait. » Le mystère de l'économie divine, non seulement de l'économie du salut dans les révélations de Dieu au dehors, mais aussi de la vie interne de Dieu, qui se reflète dans les manifestations extérieures de la vie, exige donc une pluralité de personnes divines, sans préjudice de la monarchie. L'unité en faisant procéder d'elle-même la Trinité, n'est pas supprimée par elle, mais plutôt perfectionnée[2]. Il faut en outre que l'unité de Dieu,

[1] *Ibid.*, cap. IV. — [2] *Ibid.*, cap. III : Quando unitas ex semetipsa derivans trinitatem, non destruatur ab illa, sed administretur. Tertullien dit la même chose au chapitre XXI de son *Apologétique* et *Adv. Marc.*, III, 7.

de même que les propriétés de chaque personne, se manifeste dans les œuvres du Rédempteur. « Le Père demeure dans le Fils par les œuvres miraculeuses [1], par la manifestation de sa puissance, par la publication de la doctrine (Jean XIV, 10) : c'est ainsi que le Père se révèle, comme il le fait généralement. Mais on voit paraître en même temps les propriétés de chacune des personnes (*proprietas utriusque personæ*), quand le Seigneur dit : « Je « suis dans le Père et le Père est en moi. »

Il résulte donc de ce qui précède que Tertullien, malgré quelques inexactitudes de langage et des méprises dans la spéculation, a beaucoup contribué à développer le dogme et à fixer la terminologie (*trinitas, substantia, persona, proprietas*). Sans doute les reflets de la vie divine de la Trinité qu'il pense avoir trouvés dans le monde fini, ne doivent pas se prendre trop à la lettre ; ce ne sont et ne seront jamais que des ombres très affaiblies, qui jettent quelque jour sur tel ou tel aspect de la vie divine. Ainsi, les comparaisons tirées du soleil, de ses rayons, de la lumière, celles de la racine, du tronc et du fruit, font simplement ressortir la liaison mutuelle des trois personnes divines et leur unité. Celui qui voudrait y trouver une image parfaite mettrait dans les expressions de Tertullien plus qu'il n'y a mis lui-même.

II. Tertullien, dans ses essais d'explications du mystère de la Trinité, n'entendait point négliger l'unité de Dieu : rien ne le montre mieux que sa polémique contre le dualisme des gnostiques, où il établit le monothéisme avec un bonheur et une précision qu'on ne rencontre chez aucun de ses devanciers. Le gnostique Marcion, né à Synope sur le Pont, introduisit son hérésie à Rome vers le milieu du douzième siècle. D'après les plus anciens témoins, Justin, saint Irénée, puis Tertullien, qui le combattit dans cinq livres, il enseignait deux êtres absolus et éternels : un Dieu suprême, le Dieu de la grâce, qui a formé le monde invisible ; un démiurge inférieur et subalterne, créateur de ce monde visible : c'est le Dieu de l'ancien Testament, le Dieu de la justice.

[1] *Ibid.*, cap. XXIV.

Tertullien démontre donc l'unité de Dieu :

1° Par l'idée d'un être absolu et souverainement parfait : « Si Dieu n'est pas un, il n'existe point, car nous croyons qu'il serait plus convenable de ne pas exister que d'exister d'une manière contradictoire. Mais pour comprendre qu'il ne peut exister qu'un Dieu, je demande d'abord ce que c'est que Dieu. Notre conscience répond : Dieu est l'être le plus élevé et le plus parfait. Et que faut-il pour qu'un être soit le plus élevé ? que rien ne l'égale, ou en d'autres termes, qu'il n'y en ait pas deux[1]. » S'il faut admettre, dit-il, une pluralité en Dieu, pourquoi s'en tenir à une dualité, au lieu d'en venir, comme Valentin et autres gnostiques, à une série d'éons ? Ou ces deux êtres qui sont absolus sont inégaux, et alors il n'y a qu'un seul être qui doive être appelé le plus parfait ; ou ils sont égaux en tout, et alors il n'y a aucune raison de les distinguer, ni aucun motif d'admettre une dualité[2]. Dès qu'on établit un nombre et une pluralité, il faut admettre quelque distinction : il faut donc que les deux êtres divins de Marcion se distinguent d'entre eux ; ils ne peuvent être tous deux les êtres les plus parfaits, ni par conséquent Dieu[3].

2° L'unité de Dieu, continue Tertullien, est également attestée par le cri involontaire de la conscience humaine, même chez les païens, même parmi les horreurs de l'idolâtrie et du polythéisme. La plus grande partie du genre humain, qui ne connaissait pas même le nom de Moïse, ni les Ecritures de l'ancien Testament, connaît cependant le Dieu de Moïse, et, malgré la prédominence de l'idolâtrie, il l'appelle de son propre nom *Deus* ou *Deus Deorum*, et il emploie souvent, malgré lui, ces locutions : Dieu le veuille ! S'il plaît à Dieu. Dieu le veut ainsi. Comment donc ne connaîtrait-il pas celui dont il atteste qu'il peut tout ? Et cependant il ne le doit pas aux livres de Moïse : l'âme est ici avant les prophètes. La conscience de l'âme est un don qui vient de Dieu dès le commencement. Et il n'en est pas autrement chez les Egyptiens, les Syriens et les habitants du Pont[4].

[1] *Adv. Marc.*, I, 3. — [2] *Ibid.*, cap. V. — [3] *Ibid.*, cap. VI. — [4] *Ibid.*, cap. X : Animæ enim a primordio conscientia Dei dos est ; eadem nec alia et in Ægyptiis et in Syris et in Ponticis.

Ainsi, d'apres la doctrine de Tertullien et de tous les Pères, la connaissance de l'existence de Dieu, d'un seul être suprême et parfait, est une connaissance naturelle que l'homme peut acquérir sans instruction spéciale et sans révélation positive [1].

Tertullien ne peut pas concevoir que Dieu, après avoir créé toutes choses précisément dans le dessein d'être connu et glorifié dans ses œuvres par ses créatures raisonnables, puisse demeurer entièrement caché et inconnu à un homme, quel qu'il soit, qui ne ferme pas volontairement les yeux de son esprit. Le Dieu bon et suprême des marcionites, qui à les entendre demeure absolument inaccessible à l'homme, à sa faculté naturelle de connaître, n'est pas un Dieu. Un Dieu qui aurait été autrefois inconnu et qui n'aurait été découvert que du temps de Marcion, n'est pas le Dieu véritable.

3. La théorie des deux êtres absolus de Marcion se réfute elle-même. Outre le créateur du monde visible, il existerait un autre Dieu suprême qui résiderait peut-être dans le troisième ciel, se serait créé un monde invisible, aurait apparu en Jésus-Christ pour le salut de l'humanité, aurait souffert en apparence et serait mort également en apparence sur la croix. Or si la création visible ne vient pas de ce Dieu suprême, c'est qu'il est borné, il n'est pas l'être suprême, parfait, infini, à qui tout est soumis, à qui tout appartient ; il n'est donc pas Dieu [2]. Dieu, en général, ne peut être conçu que par ses œuvres. Or, si les révélations du Dieu suprême ne nous sont point parvenues, nous ne sommes pas même en état de nous convaincre de son existence, bien que, en sa qualité de Dieu plus parfait, il eût dû se manifester par de plus grandes œuvres que le Créateur du monde visible. Son apparition en Jésus-Christ, que les marcionites pouvaient seule invoquer, étant isolée, n'est pas propre à nous faire connaître l'existence d'un Dieu d'ailleurs inconnu, car Dieu a dû se faire connaître à l'homme dès l'origine, d'autant plus que, selon le senti-

[1] Il l'enseigne expressément dans son *De Res.*, cap. III : Quædam enim et natura nota sunt, ut immortalitas animæ penes plures, ut Deus noster penes omnes. — [2] *Adv. Marc.*, I, 11.

ment des marcionites, il connaissait l'asservissement des hommes au Dieu de l'ancien Testament. Du reste, le Dieu qui est apparu en Jésus-Christ ne se fait pas connaître comme un Dieu différent de celui de l'ancien Testament, mais comme lui étant identique. On voit clairement par ce langage de Tertullien, qu'il n'appelle pas la connaissance de Dieu naturelle, parce qu'elle serait unie en nous à l'état de perfection, car il combat positivement ailleurs[1] cette théorie ; mais parce qu'elle s'impose involontairement à quiconque réfléchit sur les œuvres de Dieu, quand même elle ne lui serait pas communiquée du dehors.

III. Quant à cette opinion byzarre que Dieu aurait un corps, Tertullien y fut amené par la tendance particulière de son esprit, porté vers les choses concrètes, et par sa position en face du gnosticisme.

Le gnosticisme avait assigné à l'empire du mal tout ce qui est visible et corporel, il avait attribué toute connaissance empirique et sensible à une âme inférieure, éloignée de Dieu et mauvaise par nature : Tertullien essaya de prouver que la matière provient du vrai Dieu comme de sa source et de son principe, aussi bien que les choses invisibles et spirituelles, et que dans l'homme la connaissance inférieure et sensible est aussi justifiée que la connaissance spirituelle, car l'un est la condition de l'autre. Il regarde même l'âme humaine, ainsi que Dieu, comme un être corporel. Voici du moins ses paroles : « Qui niera que Dieu soit un corps, bien qu'il soit un esprit ? L'esprit est un corps à sa manière, sous une forme spéciale[2]. » Mais on voit bien par le contexte que sous le mot corps il n'entend pas autre chose qu'une substance ; car non-seulement il confond ces deux expressions : *incorporalem esse* ou *carere substantia*, mais il dit encore[3] : *Omne quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporale, nisi quod non est*[4].

Dans un autre endroit, où il est également question de la corporalité de Dieu, il veut montrer que Dieu n'est pas indifférent au bien ou au mal, mais qu'il récompense l'un et punit l'autre, et il en conclut que Dieu, non plus que

[1] *De anima*, cap. XVIII, XXIV. — [2] *Adv. Prax.*, 7. — [3] *De carne Christi*, 9. — [4] *Adv. Marc.*, I, 16.

l'homme, n'est pas exempt des affections de la joie, de l'amour, de la colère, mais qu'elles sont en lui beaucoup plus parfaites que dans l'homme. Il va si loin dans son anthropomorphisme, qu'il prend à la lettre les expressions d'yeux ou de mains dont se sert l'Ecriture sainte en parlant de Dieu, bien que ces organes soient plus parfaits que chez l'homme. Donc, ici encore, il attribue à Dieu un corps, et il ne songe pas qu'il se contredit lui-même, car ailleurs il reconnaît qu'il est éternel, partout présent et incommensurable.

Ces vues de Tertullien étaient absolument nouvelles. Non seulement l'Ecriture sainte, mais les Pères, ont toujours considéré Dieu comme un être purement spirituel, et lui ont attribué des propriétés qui excluent en lui toute extension corporelle, toute divisibilité et composition. Si Justin et Irénée s'élèvent contre l'explication gnostique des générations divines, c'est précisément parce que Dieu n'est pas un être corporel. Origène pouvait affirmer en toute justice [1] qu'il n'y avait point de chrétien qui prétendît que l'homme était une image de Dieu par son corps, qui attribuât à Dieu une forme, une couleur ou quelque chose de sensible à nos yeux. Dans ses fragments sur la Genèse, il combat Méliton de Sardes qui, dans un ouvrage perdu, Περὶ ἐσωματον θεοῦ, donnait à Dieu un corps et enseignait l'antropomorphisme.

Parmi les Pères subséquents, il suffira d'en citer un seul, saint Grégoire de Nazianze [2]. Non seulement, dit-il, la spiritualité de Dieu est une partie essentielle de la foi, mais elle s'appuie sur la raison que voici : Dieu est incorporel, parce qu'il est un être simple et incommensurable. Tout ce qui est corporel est composé, formé de plusieurs parties réunies ensemble, et par cela même sujettes à un frottement mutuel, à une lutte, à la possibilité d'une décomposition et d'une dissolution complète ; toutes choses incompatibles avec l'éternité et l'immutabilité de Dieu. D'autre part, si Dieu avait un corps, il faudrait qu'il fût étendu, dépendant de l'espace et renfermé en lui. Il ne pourrait

[1] *Cont. Cels.*, VII, 33 et suiv. — [2] *Orat.*, XXXIV, p, 540 (éd. Cologne, 1640) (28, 7 et seq., ed. Maur.)

plus être partout présent en dehors de l'espace, et il serait dépourvu des propriétés qu'il faut nécessairement lui attribuer comme à l'être le plus parfait. « Il suit de tout cela, ajoute-t-il, que Dieu n'est pas un être corporel; car non seulement aucun des auteurs inspirés n'a dit cela ou ne l'a cité comme l'opinion d'autrui, mais la conscience de l'Eglise n'en sait rien » (ὁ τῆς ἡμετέρασ αὐλῆς λόγος [1]).

§ 21

La théodicée d'Origène

Parmi les Pères antérieurs au concile de Nicée, Origène domine au premier rang par la profondeur de sa spéculation, par l'universalité de son savoir en philosophie et dans toutes les branches de la théologie. Disciple de Clément d'Alexandrie, il lui succéda comme chef de l'école ecclésiastique de cette ville (200-230). Il aurait pu par ses talents et ses connaissances, acquérir pendant la période qui précéda le concile de Nicée, une importance égale à celle que saint Augustin obtint parmi les docteurs de l'Eglise de la période suivante. Mais l'influence de la philosophie platonicienne jeta le désordre dans son explication du mystère de la Trinité, altéra chez lui la pureté de la foi et des dogmes en général, en sorte que de son vivant déjà, il fut banni de la communion ecclésiastique [2] par les évêques d'Alexandrie, Démétrius et Héracles (231-234, ou 235 après Jésus-Christ). Cependant on ne saurait estimer à trop haut prix ses travaux d'apologétique et d'exégèse, ce qu'il a fait dans la spéculation dogmatique.

Ses vues profondes sur plusieurs parties du dogme ne conservent pas seulement à tout jamais leur valeur, mais elles ont eu une grande influence sur le développement des dogmes et ont beaucoup contribué au progrès de la science théologique Nous aurons encore plus d'une occasion de le montrer dans le cours de l'histoire des dogmes. Cepen-

[1] Saint Augustin, *De Trin.*, v, 1, et Jean Damascène donnent les mêmes preuves de la spiritualité de Dieu. — [2] Voy. Dœllinger, *Hippolyte et Calixte*, p. 266.

dant il n'est pas pour cela excusable de s'être écarté en une foule de points de la doctrine de l'Eglise, et anciennement il a été souvent attaqué à cause de ses erreurs sur la Trinité, la création, la résurrection : il l'a été par Méthodius (mort 34 ans plus tard), par saint Basile [1], saint Epiphane, saint Augustin [2], saint Jérôme [3] ; tandis que d'autres, Pamphile, Eusèbe et saint Athanase [4], ont pris sa défense. Ce dernier notamment se vit dans la nécessité de justifier Origène contre les fausses interprétations des ariens qui l'avaient adopté pour patron. Au sixième siècle cependant, on était généralement d'accord sur le caractère hétérodoxe de plusieurs doctrines d'Origène, et l'édit de Justinien sur les erreurs d'Origène et des origénistes fut adopté en substance par les Pères du concile de Constantinople, en 543, dans les quinze anathématismes [5].

Voici comment Origène lui-même formule ses idées sur Dieu.

1. Origène ne pouvait pas attribuer un corps à Dieu, non seulement parce que la révélation est formelle sur ce point, mais encore parce que, selon lui, comme selon Platon, la matière était quelque chose qui ne devait pas être ; elle était contre nature pour un esprit créé, à plus forte raison pour Dieu. Dieu, dit-il, est un pur esprit ; autrement, il faudrait le concevoir comme changeant, divisible, et même comme postérieur aux parties qui le composent [6]. Il est donc infiniment élevé au-dessus de toute limite locale. « On ne doit pas dire que Dieu est dans un lieu, car il s'ensuivrait qu'il est un corps ; de là découlerait cette doctrine impie qu'il est divisible et périssable [7]. » A la spiritualité de Dieu, Origène joint son absolue simplicité, qui exclut toute composition soit corporelle soit métaphysique, toute idée que Dieu soit étendu ou enfermé dans l'espace, et nous oblige à le concevoir comme l'unité absolue [8].

[1] *De Spir. Sanct*, cap. XXIX. — [2] *De hæres.*, n. 43. — [3] *Ep. ad Avit.* — [4] *De decret. Nic. synod.* — [5] Voyez Héfélé, *Hist. des conciles*, l. II, p. 764 et suiv. — [6] *De princ.* I, 1, 6 : Deum vero, qui omnium est principium, compositum esse non est putandum, ne forte priora ipso inveniantur elementa esse, ex quibus compositum est omne, quidquid illud est, quod compositum dicitur. — [7] *De orat.*, 23. Cf. *Cont. Cels.*, IV, 14. — [8] *De princ.*, I, 1, 6 : Non ergo aut corpus aliquot aut in corpore putandus est Deus, sed intellectualis

Origène fut amené par les objections de Celse à entrer dans de nouveaux éclaircissements sur la science universelle de Dieu, notamment sur la prévision de l'avenir et sur les actes futurs et libres de l'homme. En effet cette doctrine si expressément énoncée dans la révélation, et à laquelle nous arrivons nous-mêmes en réfléchissant sur la perfection absolue de la connaissance divine, nous présente une contradiction apparente et une difficulté qui semble insoluble : comment une chose contingente, qui, eu égard à notre liberté, peut arriver de telle façon ou de telle autre, peut-elle être prévue comme devant arriver avec une infaillible certitude ? Cette objection n'est pas nouvelle ; elle n'a pas été soulevée de nos jours seulement ; Celse l'opposait déjà à la foi chrétienne, quand il disait : « C'est Dieu qui avait annoncé d'avance la trahison de Judas et le reniement de Pierre ; il était nécessaire que ce qui avait été prédit s'accomplit. Dieu excita donc ses disciples avec lesquels il mangeait et buvait, à fouler aux pieds toute piété.... ; c'est lui qui a fait d'eux des traîtres et des pécheurs[1]. »

Celse part de cette supposition que ce qui est prévu comme devant sûrement arriver, doit arriver nécessairement, et par conséquent qu'il ne peut plus être fait avec liberté. Or elle est inexacte, car si ce qui est prévu et prédit d'une manière infaillible doit nécessairement arriver, la libre causalité de la part de l'homme, précisément parce que cette cause est antécédente et non conséquente, n'est point supprimée par la nécessité fondée sur la réalisation effective de l'action et inhérente à tout ce qui est déjà arrivé et à tout ce qui doit encore arriver. Or, de même que la réalisation d'un fait dans le passé ne détruit pas la liberté de l'acte, bien qu'on ne puisse empêcher qu'il n'ait été fait, ainsi en est-il de la réalisation des actes futurs : Dieu peut les connaître aussi bien que les faits passés, et cela dans sa nature

natura simplex, nihil omnino in se adjunctionis admittens; uti ne majus aliquid et inferius in se habere credatur. sed ut sit ex omni parte μονάς et ut dicam ἑνάς et mens ac fons... Natura illa simplex et tota mens nihil dilationis ac cunctationis habere potest, ne per hujusmodi adjunctionem circumscribi vel inhiberi aliquatenus videatur divinæ naturæ simplicitas, uti ne quod est principium omnium compositum inveniatur et diversum et sit multa, non unum.— [1] Conf. *Cont. Cels.*, II, 20.

divine. Ainsi le fondement de la certitude ou de l'infaillibilité de la prévision divine ne réside point dans une opération divine qui produirait ce qui est prédit avec aucune nécessité interne, mais dans la révélation effective de l'action.

Voici du moins ce qu'Origène dit dans un autre endroit : « Nous ne soutenons point que celui qui prédit une chose soit cause qu'elle arrive, mais nous disons que le futur est la cause pour laquelle une chose est sue et annoncée d'avance ; car elle s'accomplirait quad même elle ne serait pas prédite. » Admettre le contraire, ce serait tomber dans le blasphème que Celse impute aux chrétiens : que Dieu opère lui-même les futures iniquités des hommes, comme la trahison de Judas et le renoncement de Pierre, tout en les traitant comme des criminels dignes de châtiment. Or, comme ces crimes sont véritablement punissables aux yeux de Dieu, ils ne peuvent avoir pour cause que le libre arbitre de l'homme ; et la cause de la prescience divine ne réside pas dans une opération divine irrésistible, mais dans l'exécution effective de l'action, et Dieu n'a pas à la conclure indirectement de la liberté de la créature, Dieu voit tout comme existant dans son être divin.

Origène n'hésite pas même à admettre que Dieu prévoit certainement le futur conditionel, ainsi qu'on le verra encore plus clairement par la doctrine de la grâce dans la troisième partie de l'*Histoire des dogmes*. « Comme rien n'arrive sans cause, dit-il, [1] Dieu, quand il résolut au commencement de créer le monde, comprit l'avenir tout entier dans sa connaissance. Il vit que si telle chose arrivait, telle autre aurait lieu ; et c'est ainsi qu'il connut en une seule fois tout ce qui sera. De même que lorsque vous voyez un homme se jeter par folie ou désespoir dans un abîme, vous n'êtes pas la cause de sa chute, ainsi nous devons croire que Dieu prévoyant tout ce que fera l'individu, prévoit aussi les causes pour lesquelles il arrivera, et connaît aussi d'avance comment chacun fera le bien ou le mal. »

Dieu connaît donc l'avenir de toute éternité, non pas seulement comme possible, mais comme devant arriver infail-

[1] *Id Gen.*, t. II, 6.

liblement, bien que la liberté de l'homme ait pu agir autrement, et comme devant procéder de cette cause libre non moins que comme devant arriver infailliblement. Si Dieu ne le savait pas d'avance infailliblement, comme quelque chose de véritablement futur, il ne pourrait pas le prédire ; autrement il courrait risque de se tromper dans ses prédictions, d'être convaincu d'erreur par les hommes qui se révolteraient contre sa volonté. Dans son traité de la *Prière*, Origène se représente vivement la liberté de l'homme, il invoque à l'appui de sa réalité, la conscience de chacun, et il ajoute que toutes les décisions de la liberté qui se réalisent dans le temps ont été prévues de Dieu de toute éternité. « Tout cela, dit-il, doit, comme tout le reste, être connu de Dieu, même avant que le monde ait été créé et ses fondements posés, absolument tel qu'il arrivera un jour. Tout ce que Dieu a prédestiné d'avance d'après sa prévision des choses futures, il l'a ordonné conformément au mouvement du libre arbitre de chacun, aussi bien ce qui devait y correspondre du côté de la Providence, que ce qui devait aller au delà ; non pas toutefois que la prévision divine soit la cause de tout ce que nous exécuterons avec liberté, car supposé que Dieu ne l'eût pas prévu, nous n'eussions pas moins fait ou voulu ceci ou cela [1]. »

Cette opinion d'Origène, qu'il faudra plus tard éclaircir davantage, que tous les châtiments infligés par Dieu aux créatures raisonnables, ne servent qu'à les corriger et à les purifier, par conséquent qu'ils ne peuvent jamais être éternels, impliquait cette autre erreur qu'il n'y a pas en Dieu de justice vindicative. Cet attribut semblait à Origène inconciliable avec la nature divine ; la justice selon lui devait être identique à la bonté [2]. C'est pourquoi il appelle les châtiments qui atteignent l'homme en ce monde ou en l'autre, des moyens de correction destinés à exciter le pécheur à se convertir [3].

2. Les expressions d'Origène sur la Trinité et sur les

[1] *De orat.*, 6. — [2] *De princ.*, II, 5, 3 : Constat unum eundemque esse justum et bonum — et benefacere cum justitia et punire cum bonitate, quia nec bonum sine justo nec justum sine bono dignitatem divinæ potest indicare naturæ. — *Cont. Cels.*, III, 75 ; IV, 10 ; V, 15, 16.

différentes parties de ce dogme ont été diversement interprétées par ses amis et ses adversaires. Il est certain tout d'abord qu'il ne plaçait pas le Fils de Dieu au rang des créatures, comme firent plus tard les ariens; mais il niait expressément qu'il eût tiré le monde du néant. S'il dit quelque part qu'il est devenu (γεννητός, γεννητὸς Θεός, δημιούργημα, κτίσμα) [1], il ne veut parler que de la génération éternelle du Fils par le Père, ou il a en vue ce passage, Prov, VIII, 22. Du reste, il l'appelle non moins souvent l'incréé, le premier-né de toute la création, dans le sens de principe de toute la création [2]. Il n'est pas même douteux qu'Origène reconnaissait et défendait le dogme de la divinité du Sauveur, comme une partie importante, ou plutôt la plus importante de la foi [3]. Car lorsque Celse eût attaqué ce dogme comme une folie, une prétention non justifiée, sous prétexte qu'il nuisait au monothéisme, Origène invoque d'abord les miracles de la vie du Seigneur [4], attestés par des hommes qui avaient scellé leur témoignage de leur sang, puis les prophéties de l'ancien Testament, et la transformation morale que la doctrine de Jésus-Christ avait opérée dans le monde [5], et il ajoute : « Ces insulteurs peuvent voir que celui que nous reconnaissons dès le commencement pour Dieu et pour le Fils de Dieu, est le Verbe lui-même, la sagesse et la vérité, mais que le corps mortel et l'âme humaine ont été élevés en lui à la suprême dignité, non seulement par une relation, mais par une réunion et un mélange avec lui, en sorte que l'un et l'autre sont devenus participants de la divinité et ont été transformés en elle. » Nous reviendrons encore sur ce passage dans la christologie. Rien ne démontre mieux la foi d'Origène en la divinité de Jésus-Christ que la défense, entreprise par lui et développée, de l'âme humaine de Jésus-Christ à côté de sa divinité, puis de sa déification dans l'incarnation, mais surtout de sa glorification dans la résurrection et l'ascension du Seigneur.

La divinité du Seigneur, il ne la concevait nullement à la façon des sabelliens, comme une divinité en une seule

[1] *De princ.*, IV, 28 : Non enim dicimus, ex nullis substantibus filium procreatum a patre. — [2] *Cont. Cels.*, v, 37; *in Joan.*, I, 22. — [3] *Conc. Cels.*, VI, 17. Τόν ἀγένητον καὶ πάσης γενητῆς φύσεως πρωτότοχον. — [4] *Ibid.*, III, 27. — [5] *Ibid.*, n. 41.

personne ; sa position en face de l'hérésie de Sabellius et de l'hérésie de Bérylle, l'obligeait à accentuer la personnalité distincte du Verbe et sa préexistence personnelle à côté du Père, plus que ne le permettait le dogme de l'unité de la nature divine. « Si Celse, dit-il [1], avait bien compris ces paroles du Seigneur : *Moi et le Père nous sommes un*, ou ce passage de la prière qu'il fit la veille de sa Passion : *Comme vous et moi nous sommes un*, il ne penserait pas que nous honorons un autre Dieu que le Dieu suprême ; car le Sauveur a dit : *Le Père est en moi, et moi dans le Père.* Que si quelqu'un devait craindre que nous nous rattachions à ceux qui nient la dualité des hypostases divines (Bérylle et Sabellius), qu'il médite ces paroles : *Ils ne formaient qu'un cœur et qu'une âme*, Act., IV, 32, et qu'il explique par là ce que signifient ces mots : *Moi et le Père nous sommes un.* Nous honorons donc un seul Dieu, le Père et le Fils, et nous maintenons notre droit contre ceux qui nous accusent de polythéisme. Nous ne rendons pas davantage les honneurs divins à un homme qui aurait paru naguère et qui n'était pas auparavant. Mais nous avons foi en lui quand il dit : Avant qu'Abraham fût, je suis, et je suis la vérité. Personne d'entre nous n'est assez insensé pour croire que l'essence de la vérité (la vérité essentielle) n'était pas avant le temps où parut Jésus-Christ. Nous honorons donc le Père de la vérité et le Fils en tant que vérité ; ils sont deux choses (πράγματα) par rapport à l'hypostase, et un par l'accord et l'harmonie de la volonté. Celui donc qui voit le Fils, lequel est le reflet de la gloire et l'expression de la nature divine, celui-là voit aussi le Père dans celui qui est l'image de Dieu.

On ne peut sans doute conclure de l'expression *deux hypostases* qu'Origène anticipait déjà sur la terminologie ecclésiastique ultérieure, appelait le Père et le Fils deux personnes ou hypostases pour les distinguer de l'unité de nature (οὐσία) : car les mots ὑπόστασις et οὐσία sont pris l'un pour l'autre dans Origène, et même dans les décrets du concile de Nicée. En somme cependant, il marque exactement dans ce passage les deux écarts de la spéculation ; la négation

[1] *Ibid.*, VIII, 12.

de la divinité de Jésus Christ, et celle de son unité avec le Père même en ce qui concerne l'hypostase (ébionisme et sabellianisme). Il n'a pas non plus fermé les yeux sur les dangers du dithéisme ou du polythéisme, car, malgré les deux hypostases, il veut qu'on honore dans les deux un Dieu unique. Cependant, il est inexact de faire consister l'unité des deux surtout dans l'unité de volonté, bien que, d'autre part, pour tempérer cette vue, il cite les paroles de l'Épitre aux Hébreux, suivant lesquelles le Fils est l'empreinte de la nature divine.

3. Si nous étudions de plus près ce que dit Origène pour déterminer les rapports du Fils au Père, nous nous convaincrons bientôt qu'il n'a pas réussi à échapper complètement au péril du dithéisme dans son explication de la Trinité. Il assigne plutôt au Fils un rang intermédiaire entre le Père et les créatures ; car il écrit, dans l'endroit même où il combat le reproche de dithéisme [1] : « Nous qui soutenons que ce monde visible appartient à Celui par qui tout a été fait, nous confessons ouvertement que le Fils n'est pas plus puissant que le Père, mais qu'il lui est « subordonné ; » et nous le confessons sur la déclaration de Celui qui dit : *Le Père qui m'a envoyé est plus grand que moi*. Il est dit de même dans le troisième livre contre Celse [2] : « Entre l'incréé et l'ensemble des choses créées se trouve le Fils. » Il développe plus longuement son opinion au second tome sur saint Jean [3], quand il interprète le prologue de l'Evangile : « Dans quelques passages, dit il, saint Jean emploie l'article avec beaucoup d'attention, et dans d'autres endroits il l'omet. Il place l'article quand il emploie le mot Θεός pour désigner le principe non engendré de toutes choses, et il l'omet quand il s'agit du Verbe. Et de même qu'on distingue un ὁ Θεός et Θεός, on distingue aussi ὁ λογός et λογός. Le Dieu qui est en tous est appelé ὁ Θεός ; la source de toute raison qui réside en quiconque participe à la raison, c'est ὁ λόγος, différent du λόγος sans article, qui a été communiqué à tout être raisonnable. C'est ainsi qu'on peut résoudre les doutes de plusieurs qui craignent de confesser deux dieux et qui énoncent de fausses propositions, soit en niant la person-

[1] *Cont. Cels.*, VIII, 15. — [3] Lib. III, 34. — [3] Tom. II, 2.

nalité distincte du Fils à côté de celle du Père, soit en n'admettant qu'une distinction nominale entre les deux (sabelliens), soit même en niant la divinité du Fils, et en soutenant qu'il est séparé du Père par son individualité comme par sa nature. A ceux-là il faut répondre : que l'αὐτόθεος est le ὁ θεός; c'est pourquoi le Sauveur prie le Père, *afin qu'ils vous confessent, vous le seul vrai Dieu.* Quant à ce qui est devenu Dieu en dehors de cet αὐτόθεος, par participation en union avec lui, il faut l'appeler Θεός sans article : c'est le premier-né de toutes les créatures, celui qui, étant le premier en Dieu, attire à soi la divinité et jouit de plus d'honneur que les autres dieux (θεοὶ), dont le Dieu est précisément le Dieu-Verbe... Le vrai Dieu est donc ὁ θεός; quant à ceux qui, en tant que dieux, ont été formés à son image, ils ne sont que de faibles copies de cet original. Parmi les nombreuses images, la plus parfaite et la plus originelle est le Verbe qui était en Dieu dès le commencement et qui étant en Dieu demeure toujours Dieu. Or, il n'aurait pas cela, s'il n'était pas en Dieu, et il ne demeurerait pas Dieu s'il ne persévérait pas constamment dans la vision de Dieu. »

Or si, dans cet endroit encore, Origène rejette toute séparation du Fils d'avec le Père quant à la nature, de même que toute confusion des deux par la négation de leurs propriétés personnelles, son exposition tout entière fait cependant entrevoir une subordination du Fils au Père, dans laquelle la divinité du Fils apparaîtrait comme une dérivation. La conclusion même du chapitre cité sent l'hérésie d'Hippolyte que le pape Callixte, nous l'avons vu, avait justement blâmée comme une déviation de la doctrine de l'Église. Il fait du Fils quelque chose d'accidentel en Dieu, dont l'existence personnelle doit dépendre de certaines conditions, tandis qu'il a nécessairement son principe dans la nature de Dieu. Les Pères et plus tard les théologiens, parmi lesquels nous citerons saint Thomas [1], et l'apologiste même d'Origène, Huet, n'ont donc pas tort d'accuser Origène de dithéisme, pour avoir enseigné que le Fils, quant à sa substance, est distinct du Père et lui est

[1] *Sum. th.*, I, quæst. xxii, art. 1.

subordonné. Il ne parle pas autrement dans son ouvrage *Des Principes* : « Je crois donc aussi qu'on peut dire de notre Sauveur qu'il est l'image de la bonté de Dieu, mais non la bonté même ; qu'il est le bon Fils, mais non le Bon en général. De même qu'il est l'image du Dieu invisible, et Dieu par conséquent, bien qu'il ne soit pas celui dont Jésus-Christ a dit : Afin qu'ils vous connaissent, vous le seul vrai Dieu; de même il est l'image de la bonté, mais non comme le Père, absolument bon [1]. »

Nous devons porter le même jugement sur la manière dont Origène expose les relations du Saint-Esprit au Père et au Fils. Sans doute, il ne range pas le Saint-Esprit parmi les créatures; il revendique pour lui la divinité, et cela dans l'endroit même où il parle de la règle de foi, et décrit la doctrine transmise par les apôtres et acceptée de tous [2]. Cependant, quand il traite plus en détail de la position du Saint-Esprit à l'égard du Fils, il le met encore plus au-dessous du Père, et il semble presque concevoir la divinité en lui comme un rayon doublement brisé. « Je crois, dit-il [3], que Dieu le Père, conservateur de toutes choses, étend son opération sur tout et communique l'être à chacun des siens, parce qu'il est l'être. Le Fils, qui est moindre que le Père, n'étend son influence que sur ce qui est doué de raison, car il est un autre à côté du Père. Le Saint-Esprit, qui n'influe que sur les saints, est encore moindre. Ainsi, la puissance du Père est plus grande que celle du Fils et du Saint-Esprit. D'autre part, la puissance du Fils est plus grande que celle du Saint-Esprit, et la puissance du Saint-Esprit plus grande que celle des autres êtres sacrés. »

Huet ne veut pas blâmer trop sévèrement cette délimitation des œuvres du Père, du Fils et du Saint-Esprit ; car les Pères subséquents avaient aussi pour habitude d'assigner aux différentes personnes des révélations extérieures particulières ; mais il y a ici une différence sensible : les Pères, quand une personne divine se révèle, supposent toujours la

[1] Lib. I, 2, 13. — [2] *De princ.*, præfatio : Tum deinde honore ac dignitate patri ac filio sociatum tradiderunt Spiritum sanctum. In hoc non jam manifeste discernitur, utrum natus an innatus vel filius etiam Dei ipse habendus sit necne. — [3] *De princ.*, I, 3, 5. Conf. *Ibid.*, n. 7, d'après la traduction de Rufin.

participation des autres personnes, et ils n'ont garde, comme le fait Origène, d'admettre une telle gradation et subordination dans les œuvres des personnes. Dans l'antiquité, ces sortes d'expressions ont souvent fait accuser Origène d'arianisme ; car on lui imputait, d'accord avec l'édit de l'empereur Justinien, de dire en blasphèmant la sainte Trinité : « Le Père est plus grand que le Fils et le Fils plus grand que le Saint-Esprit. Le Fils ne peut pas voir le Père, ni le Saint-Esprit le Fils ; le Fils et l'Esprit sont des créatures, et le Fils est par rapport au Père ce que nous sommes par rapport au Fils. » Photius lui-même adresse le même reproche à Origène. C'est exagéré cependant ; on le voit par ce qui a été dit sur la divinité du Seigneur, et on le verra mieux encore quand nous exposerons ses idées sur la génération du Fils.

4. Déjà dans l'explication du passage de l'évangéliste saint Jean, où il est dit que le Verbe est la lumière et la vie du monde, Origène [1] indique que le Fils est à côté du Père une seconde et moins parfaite lumière, qu'il en diffère par nature, qu'il est sorti du Père comme par un rayonnement de lumière. La génération du Fils est souvent représentée sous cette figure. « Le juste, dit-il [2], ne naît pas seulement de Dieu une fois, il naît sans cesse par chaque œuvre méritoire dans laquelle Dieu enfante le juste. Or, si je vous prouve maintenant que le Père n'a pas engendré le Fils une fois seulement, le dégageant ensuite de sa génération, mais qu'il l'engendre sans cesse, je vous ai montré quelque chose de semblable dans le juste. Voyons quel est notre Sauveur. Il est le reflet de la gloire. Or, le reflet n'est pas engendré une seule fois, pour cesser ensuite, mais chaque fois que la lumière d'où procède le reflet se montre, le reflet paraît aussi. Notre Sauveur est la sagesse de Dieu ; or, la sagesse est le reflet de la lumière éternelle. Si donc notre Sauveur doit naître toujours, vous aussi, quand vous aurez l'esprit d'adoption, vous serez, à son image, incessamment enfanté de Dieu par chaque œuvre et chaque pensée particulières, et vous deviendrez un Fils de Dieu en Jésus-Christ. »

[1] *In Joan.*, tome II, 18. — [2] *In Jer. hom.*, IX, 4. Cf. *De princ.*, I, 2, 10, 11.

Ainsi, Origène ne dit nullement que le Fils ait été tiré du néant, et s'il l'appelle quelquefois ποίημα ou κτίσμα, il n'a pu le faire que parce que le Fils a son origine dans le Père et qu'il procède par un rayonnement de la nature. Cependant il reste encore assez d'inexactitudes dans la conception d'Origène. Il se fait d'abord illusion, lorsqu'il croit pouvoir, au moyen d'un rayonnement continu, incessant, arriver à l'idée de la génération éternelle. L'éternité ne peut se former par la répétition sans fin d'un acte qui tombe dans le temps, pas plus que par une juxtaposition sans fin des temps ; car tout ce qui a des parties ou peut être nombré, n'est pas éternel. Un acte éternel ne peut guère se concevoir que par une abstraction complète du temps, ou en le soustrayant à l'empire du temps ; c'est quelque chose d'absolument simple. L'extension dans l'espace, comme dans le temps, est toujours, en réalité, finie et bornée ; on ne peut la concevoir, comme s'etendant infiniment, que sur le terrain du possible, dans le domaine de la pensée ; et dans ce cas même, nous n'avons que l'idée d'une chose sans commencement ou sans fin ; nous n'avons pas celle de l'éternel et de l'absolu : toutes idées qu'Origène confond soit en traitant de la création, soit en parlant de la génération du Fils, quand il dit [1] : La génération est donc éternelle, ininterrompue, comme celle du rayonnement de la lumière ; car le Fils n'est pas devenu par une adoption extérieure ; il est Fils par nature.

Ajoutons que cette théorie d'un rayonnement de la nature prend une couleur panthéiste, dès qu'on veut en faire autre chose qu'une très faible image. Sans doute, Origène, comme son maître Clément, refuse de transférer à Dieu une προσφορά ou *prolatio;* il rejette la génération du Verbe lors de la création et l'explication de la génération divine par des images tirées des choses finies, quand il dit [2] : « Comme Dieu le Père est invisible et inséparable du Fils, le Fils n'a pas été engendré par une *prolatio*, selon le sentiment de quelques-uns (les gnostiques); car si le Fils était une *prolatio* du Père et que cette *prolatio* ne désignât qu'une génération corporelle, comme chez les animaux et les hommes,

[1] *De princ.*, I, 2, 4. — [2] *Ibid.*, IV, 28.

il faudrait que le générateur et l'engendré fussent corporels. Nous ne disons pas, comme les hérétiques, qu'une portion de la nature divine a été changée au Fils ou que le Père a créé le Fils de rien, c'est-à-dire hors de sa nature, comme s'il y avait eu un temps où il n'était pas. Nous disons que le Verbe et la Sagesse a été engendré de l'invisible et de l'incorporel, en excluant toute génération corporelle, d'une manière qui rappelle la volonté procédant de l'esprit. Comment peut-on soutenir qu'il fut un temps où le Fils n'était pas? C'est comme si l'on affirmait ceci : il y eut un temps où la vérité n'était pas, où la sagesse et la vie n'étaient pas, toutes choses qui appartiennent à la nature du Père. » On peut dire ici, si le passage n'a pas été altéré dans la traduction de Rufin, qu'Origène relève expressément la génération éternelle par opposition à la doctrine des ariens; mais cette explication n'est pas capable d'effacer ce qu'il y a d'inconvenant et d'inexact à concevoir un rayonnement continu du Père au Fils; et elle perd une grande partie de sa valeur, quand on songe qu'Origène expliquait de la même manière la création éternelle du monde.

5° D'après Origène, le monde, au moins dans les portions spirituelles qui le composent, est par rapport au temps et à l'éternité, au même niveau que le Verbe; car Dieu, dit-il, ne serait plus le Tout-Puissant de toute éternité, s'il n'avait pas de toute éternité manifesté sa toute-puissance dans les créatures. « Si quelqu'un prétendait que plusieurs temps se sont écoulés avant que ce qui a été fait fût fait, il montrerait par là que Dieu n'était pas alors tout-puissant, qu'il ne l'est devenu que plus tard, quand il commença à posséder quelque chose par quoi il pût révéler sa puissance. Dieu nous apparaîtrait alors comme un être qui traverse un développement, qui s'élève du moins parfait au plus parfait; car il est évidemment plus parfait d'être tout-puissant que de ne l'être pas [1]. »

Assurément notre faible raison humaine ne saurait toujours pas concevoir comment unir dans une seule pensée les libres opérations de Dieu dans le temps avec son immutabilité; mais on peut comprendre du moins que la toute-

[1] *De princ.*, I, 2, 10.

puissance divine n'exige pas que la création du monde soit éternelle. D'une part, le monde porte les traces les plus manifestes et les plus parlantes de sa création dans le temps ; car, tout ce qui est soumis à un changement, à un développement temporel, doit avoir commencé dans le temps ou avec le temps, et Origène fait d'inutiles efforts lorsque, s'autorisant de ce caractère temporel du monde, il veut remonter jusqu'à l'éternité par une série de plusieurs mondes, de plusieurs arrangements du monde. D'autre part, Dieu ne serait plus l'absolu, il ne se suffirait plus à lui même, il ne trouverait plus son bonheur en soi, s'il avait besoin d'un monde éternel pour y manifester sa toute-puissance. Tout ce qui est éternel, nous ne pouvons le concevoir que comme fondé sur la nature divine, uni à cette nature. Or, si nous concevions le monde comme fondé sur la nature de Dieu, faisant un tout avec elle, Dieu serait un être soumis au temps et au changement, ce qui est absolument incompatible avec son caractère d'être absolu.

Notre raison demande donc que le monde ait été créé dans le temps, soit qu'elle réfléchisse sur Dieu ou sur le monde. Sans doute Dieu produit tout, y compris la création, par un acte unique et éternel, et l'exécution du plan de la création ne doit pas se concevoir en Dieu comme un passage de la puissance à l'acte ; en Dieu est un acte pur, *purissimus*, selon l'expression hardie des scolastiques, c'est-à-dire un être chez qui tout est l'acte le plus pur. En ce sens l'acte créateur en Dieu n'est pas un acte impliquant un changement en Dieu ; c'est un acte éternel. Mais, par rapport aux effets extérieurs à Dieu, l'exécution du dessein de créer le monde doit être distinguée en Dieu de l'acte éternel ; car les œuvres de Dieu ont commencé dans le temps et avec le temps d'une manière qui nous est incompréhensible, sans que Dieu en subisse aucune modification, aucun changement, ou seulement qu'il entre, avec sa force, dans un développement temporel. Sans doute la production du temps et du monde par la toute-puissanee de Dieu demeure pour nous une énigme indéchiffrable ; cependant nous comprenons très-bien que la toute-puissance divine n'exige ni que le monde soit éternel, ni qu'il soit sans commencement ; nous

comprenons que Dieu serait éternel quand même il n'eût point créé de monde. Dans ce cas même, sa puissance se serait révélée dans la génération éternelle du Fils et la spiration du Saint-Esprit, et Dieu aurait eu de toute éternité conscience de la puissance qui lui permettait de créer. Les propriétés divines sont la nature divine elle-même; elles ne sauraient dépendre des choses finies et contingentes.

Dans le siècle suivant, la question de l'origine temporelle du monde fut de nouveau agitée; les ariens l'admettaient, mais ils concluaient de là que la paternité du Père ne permettait pas plus d'inférer l'éternité du Fils que la puissance créatrice de Dieu ne permettait d'inférer l'éternité du monde. Dans l'un et l'autre cas, il y avait confusion et identification des actes immanents de Dieu avec ses révélations au-dehors; et saint Athanase voyait bien, avec cette perspicacité qui lui était propre, qu'il fallait maintenir rigoureusement cette distinction, si on ne voulait pas tomber, d'une part, dans des idées panthéistes, de l'autre dans des idées ariennes. Il prouve en effet [1] :

1s Que si les actes immanents de Dieu sont nécessaires, ses révélations au-dehors, notamment la manifestation de sa puissance dans la création, est un acte libre; c'est précisément parce que le Fils appartient à la nature et qu'il procède nécessairement de la nature divine comme un fruit, qu'il ne peut pas avoir été tiré du néant, mais qu'il est engendré de toute éternité.

2° En disant que Dieu est le créateur de toutes choses, nous ne sommes pas obligés pour cela de lui attribuer de toute éternité des œuvres de créateur au sein d'un monde fini; Dieu a la puissance créatrice de toute éternité, parce qu'il peut appeler le possible du néant à l'existence. Mais nous ne lui donnons le nom de Père que parce qu'il a véritablement un Fils. Si donc le Fils était né dans le temps. Dieu lui-même ne serait devenu Père que dans le temps, et il ne serait pas Père par nature.

3° On peut bien soutenir que Dieu a de toute éternité le pouvoir de créer le monde; mais pour le monde lui-même,

[1] *Orat.*, II, p. 335, 336 (Ed. Colog.).

il ne faut pas dire qu'il soit de toute éternité, ou qu'il coïncide, pour son origine avec Dieu, l'être absolu ; car, dès qu'il en serait ainsi, le monde serait transféré dans l'être de Dieu et constituerait une portion essentielle de la vie divine.

Dans un autre endroit [1], Origène essaie de prouver l'éternité du monde par cette raison que Dieu ne peut être conçu comme un être inerte et oisif, par conséquent qu'il lui faut toujours un champ où il déploie son activité et la révèle ; car si l'ordre actuel du monde n'avait pas toujours été, il faudrait qu'un autre l'eût précédé et ainsi de suite jusqu'à l'éternité. Nous retrouvons ici cette tentative malheureuse qui consiste à vouloir donner une notion parfaite de l'éternité par la succession du temps. Sans doute, Dieu ne peut pas être conçu comme un être inerte et sans vie, comme une source scellée ; mais il ne s'ensuit point que le monde soit éternel. Les Pères subséquents, saint Athanase, saint Grégoire de Nazianze faisaient valoir, avec plus de justice, la même pensée contre le monarchianisme et l'arianisme pour établir la fécondité de la vie divine immanente dans la génération du Fils et la spiration du Saint-Esprit.

Il ne faut pas dissimuler toutefois qu'ailleurs, du moins dans la traduction de Rufin, Origène soutient que la création a commencé, et non-seulement la création matérielle, mais la création des esprits raisonnables [1]. Nous constatons ici une chose que nous reverrons souvent dans la suite, c'est que dans Origène les propositions de foi figurent souvent, sans nulle transition, à côté de ses vues philosophiques, et que tantôt les unes, tantôt les autres semblent vouloir s'emparer de la première place.

Plus tard, dans le cours du moyen-âge, quand l'origine temporelle de la création fut de nouveau agitée, on distingua avec beaucoup plus de sagacité que ne l'avait fait Origène, entre la création du monde et son défaut de commencement ; mais on prétendit que la raison seule ne pouvait pas démontrer avec une certitude irréfragable que le

[1] *De princ.*, III, 5, 3 : Otiosam enim et immobilem dicere naturam Dei impium est simul et absurdum. — [2] *Ibid.*, II, 9, 2.

monde avait commencé, qu'il fallait reconnaître, que, même étant admis qu'il a été créé, il pourrait avoir eu une durée sans fin : tel était entre autres le sentiment de saint Thomas [1]. Pour nous, nous ne saurions le considérer comme solidement fondé, si louable que soit l'intention de saint Thomas de ne pas vouloir établir les vérités de la religion sur des preuves insuffisantes. Il oublie que sur le terrain de la réalité, auquel appartient le temps écoulé, on ne peut jamais arriver à une durée sans fin. Le temps, comme réel, doit avoir eu un commencement; c'est par la pensée seulement, et non en réalité, qu'on peut le prolonger indéfiniment.

§ 22

Le sabellianisme ultérieur et les deux Denis sur la question des rapports du Fils au Père

Origène comptait parmi ses disciples Denis, chef de l'école catéchétique d'Alexandrie depuis 233, et évêque de cette ville 248 à 265. Comme tel, il fut associé aux luttes et aux mouvements qui se produisirent alors sur le terrain théologique et religieux ; il combattit avec succès les idées du millénarisme, participa aux controverses contre Novatien et Paul de Samosate ; intervint comme médiateur dans la querelle touchant le baptême des hérétiques, et publia des écrits de polémique contre les sabelliens. Ces derniers fournirent eux-mêmes l'occasion d'examiner les rapports du Fils au Père. La discussion eut lieu entre Denis et son homonyme, le vigilant évêque de Rome, non moins savant que lui (259 à 269), avec lequel il avait déjà échangé autrefois des lettres relatives au baptême des hérétiques, quand celui-ci était encore simple prêtre de l'Église romaine [2].

Vers le milieu du troisième siècle, les sabelliens s'étaient répandus dans la haute Lybie, dans la Pentapole, et avaient pénétré dans le patriarchat appelé alors diocese de l'évêque d'Alexandrie. Leur doctrine, nous l'avons déjà indiqué cidessus, ne différait pas essentiellement de celle des patri-

[1] Voyez des articles sur cette controverse dans le *Catholique*, 1861, p. 544, 641, 129. — [2] Euseb., *Hist. eccl*,, VII, 7.

passiens, de Noët, de Praxeas, etc., ils n'avaient de particulier que ceci : Dans leur explication de la Trinité divine, ils faisaient expressément intervenir la doctrine du Saint-Esprit. Si le monothéisme rigide, en rejetant la Trinité chrétienne et en essayant une explication plus profonde de la vie divine, offrait évidemment une lacune, par la suppression en Dieu de toute vie et de tout mouvement, nous ne devons pas nous étonner que les Sabelliens postérieurs, pour justifier au point de vue philosophique leur doctrine monothéiste, aient essayé d'établir en Dieu le mouvement et la vie, et qu'ils aient conçu le déploiement de la vie divine comme des modes d'apparitions temporelles de Dieu, en tant que Père, Fils et Saint-Espris, après lesquelles Dieu devait chaque fois rentrer dans son unité [1]. En face de cette hérésie, Denis crut qu'il ne pouvait demeurer indifférent, car elle nuisait à la vérité du christianisme, presque autant, sinon aussi visiblement, que la négation de la divinité de Jésus-Christ par Théodote, Artémon et Paul de Samosate ; elle conduisait facilement aussi par une conséquence logique, à nier la divinité du Sauveur, et à enseigner une pure illumination de l'homme Jésus par la vertu de Dieu.

Ce qui frappait surtout, c'était l'identification du Père avec le Fils, la tâche de Denis consistait donc à expliquer la personnalité distincte et éternelle du Verbe incarné et à le distinguer de celle du Père. Il le fit dans un écrit à Armonius et à Euphanor, malheureusement perdu pour nous. Tout ce que nous savons, c'est qu'une foule de ses expressions firent scandale et que certains membres de l'Eglise d'Alexandrie sentirent le besoin d'en informer Denis, évêque de Rome, sans avoir auparavant demandé d'autres éclaircissements à leur évêque. On ne pouvait pas supposer, il est

[1] C'est ainsi que le sabellianisme est dépeint par saint Athanase, *Or.*, IV, 25 : Ὥσπερ διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσίν, τὸ δε αὐτὸ πνεῦμα, οὕτω καὶ ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἐστιν, πλατύνεταὶ δε εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα. Conf. *Ibid.*, c. XI, XII. Dans les fragments de Grégoire le Thaumaturge, op. Aug. Mai, *Scrip. vttt.*, *nova coll.*, VII, 1, 171 : Ἀποφεύγομεν τὸν Σαβέλλιον λέγοντα τὸν αὐτὸν πατέρα, τὸν αὐτὸν υἱόν. Πατέρα μὲν γὰρ λέγει εἶναι τὸν λαλοῦντα, υἱὸν δε τὸν λόγον ἐν τω πατρὶ μένοντα, καὶ κατὰ καιρὸν τῆς δημιουργίας φαινόμενον, ἔπειτα μετὰ τήν ἁπάντων πλήρωσιν τῶν πραγμάτων εἰς Θεὸν ἀνατρέχοντα. Τὸ αυτὸ δὲ καὶ περὶ τοῦ πνεύματος λέγει. Conf. *Epiph.*, *hær.*, LXII, 1, Basil., *Ep.* 210, 214. Theod., *hær. fab.*, 2, 9.

vrai qu'en relevant avec force la personnalité du Fils pour le distinguer du Père, il niait sa divinité, car il combattait la doctrine impie de Paul de Samosate, qui faisait du Seigneur un homme ordinaire, aussi bien que celle des sabelliens [1]. Mais il tomba dans une faute qu'avaient souvent commise les Pères d'avant le concile de Nicée, il oublia, en relevant la personne distincte du Verbe, de faire ressortir son union substantielle avec le Père. On va trop loin sans doute quand on prétend que les Pères antérieurs au concile de Nicée, auraient dû, dans leur exposition du mystère de la Trinité, choisir des expressions assez exactes pour rejeter directement et explicitement toutes les hérésies possibles. l'Église s'en tient à la forme populaire que l'Écriture Sainte a donnée à la vérité céleste, jusqu'à ce que l'hérésie l'oblige de la formuler avec plus de précision. Elle ne l'a fait que progressivement, quand les subordinatiens et les ariens eurent combattu directement l'unité de nature dans le Père et dans le Fils.

Mais on n'incrimina pas seulement Denis auprès du pape, pour des inexactitudes de langage, on l'accusa aussi d'avoir porté atteinte à la consubstantialité du Fils avec le Père [2] et d'avoir enseigné que « le Fils était l'ouvrage de Dieu, qu'il avait été créé, qu'il n'appartenait point au Père par sa nature, mais qu'il lui était étranger sous ce rapport, comme le vigneron à la vigne et le constructeur de navire au navire, car étant un ouvrage, il n'était point avant d'être fait [3]. Le pape réunit à Rome un concile (262) et lui proposa de décider cette affaire [4]. Puis il adressa à Denis en particulier, ainsi qu'aux évêques d'Égypte, des écrits, où il exposait de la façon la plus exacte la doctrine relative au Fils de Dieu et son rapport au Père ; il y combattait à la fois le sabellianisme et le trithéisme, c'est-à-dire, non pas une secte marcionite, comme le croient quelques-uns, 'mais les explications de Denis, qu'on pouvait qualifier à la fois de trithéisme et de dithéisme, suivant que la doctrine du Saint-Esprit y était traitée ou explicitement ou implicitement comme celle du Verbe [5].

[1] Euseb., *Hist. eccl.*, VII, 6, 27. — [2] Athan., *De sent. Dion.*, 18. — [3] Athan., *De sent. Dion.*, 4. — [4] Athan., *De syn.*, 45. — [5] Voy. Kuhn, *Dogme de la Trinité*, p. 279.

Ces écrits, malheureusement, de même que l'apologie, dont nous parlerons bientôt, de Denis d'Alexandrie (Ἔλεγχος καὶ ἀπολογία) ne nous sont parvenus que par des fragments, insérés dans les œuvres de saint Athanase : *De sententia Dionysii et de decretis Nic. Synod.* Comme les ariens avaient invoqué l'autorité de Denis d'Alexandrie, le saint docteur y fait une révision exacte de la controverse, et résume ce qu'il y a de plus important dans les explications des deux parties.

Denis de Rome se trouva dans une position analogue à celle du pape Callixte environ quarante ans auparavant entre les écoles de Sabellius et celles d'Hippolyte. De même que Callixte, en nautonnier habile, avait su naviguer entre deux écueils, Denis a le mérite d'avoir maintenu la doctrine orthodoxe entre deux doctrines contraires qui la dénaturaient, et d'en avoir renfermé d'avance l'exposition dans des limites où elle devait se mouvoir au milieu des orages du siècle suivant. Quoi qu'il en soit, son exposition du mystère de la Trinité est la plus parfaite parmi celles des Pères antérieurs au concile de Nicée, et les décrets du concile de Nicée furent presque entièrement calqués sur son travail.

« Il est donc à propos, dit-il [1], de parler aussi contre ceux qui dénaturent et bouleversent la vénérable doctrine de l'Église de Dieu, en faisant évanouir la divine monarchie en trois forces, trois hypostases séparées et trois divinités ; car on dit que quelques-uns de vos catéchistes et maîtres de la parole divine, se font les défenseurs d'une pareille opinion. Ils sont, pour dire le mot, diamétralement opposés à la doctrine de Sabellius, car celui-ci affirme ce blasphème que le Fils de Dieu n'est autre que le Père, et réciproquement ; ceux-là au contraire, prêchent pour ainsi dire trois dieux, en divisant la monade sacrée en trois hypostases distinctes et séparées les unes des autres. Il est nécessaire en effet que le Verbe divin soit uni au Dieu de l'univers, et que le Saint-Esprit habite en Dieu et le pénètre. Il est nécessaire que la triade divine se résume en un seul, comme dans son sommet dans le Dieu de toutes choses, le Tout-Puissant. Car la doctrine de l'insensé Marcion, qui partage et divise la monar-

[1] Athan., *De decret. Nic. syn.*, cap. XXVI (p. 275, éd. Cologne).

chie en trois êtres fondamentaux, est diabolique ; ce n'est pas celle des vrais disciples de Jésus-Christ, qui demeurent attachés aux enseignements du Seigneur. Ceux-ci connaissent, il est vrai, une triade qu'enseigne l'Écriture sainte, mais ils ne connaissent pas trois dieux, ni d'après l'ancien Testament ni d'après le nouveau. »

« Ceux-là ne sont pas moins blâmables qui pensent que le Fils est une créature, qu'il a été créé comme une des choses finies, puisque les saintes Écritures confirment la génération qui lui convient, qui est la sienne, et non pas une formation ou création. Ce n'est donc pas un moindre blasphème, mais un grand blasphème, de dire que le Seigneur a été produit ; car si le Fils a été créé, il fut un temps où il n'était pas ; or, il fut toujours, puisqu'il est dans le Père, comme il le dit lui-même, et que le Christ est le Verbe, et la Sagesse et la Puissance, qui sont des forces divines. Si donc le Fils a été créé, il y eut un temps où il (le Verbe divin et la Sagesse divine) n'était pas, et où le Père était sans lui, ce qui est une opinion insensée. »

Le passage des *Proverbes* VIII, 22, déjà cité plus haut d'après les Septante, que les ariens ne cessaient d'invoquer (le Seigneur m'a créé, ἔκτισε comme le commencement de ses voies, que saint Jérôme traduit par *possedit me*, ἐκτήσατο, d'après l'hébreu), Denis l'entendait du pouvoir conféré au Verbe sur toutes les choses créées, et il doit en outre avoir reproché à l'évêque d'Alexandrie de n'avoir pas dit que le Fils était consubstantiel au Père, comme on le voit dans l'apologie de cet évêque.

L'évêque de Rome enseignait donc :

1. Qu'il ne faut pas admettre en Dieu trois hypostases ou entités séparées. Il prenait encore ὑπόστασις pour le parfait synonyme de οὐσία, de même que les Pères de Nicée ; ce n'est qu'au temps de saint Basile que le premier a été consacré définitivement pour désigner la personne divine, et le second pour marquer la nature. — Il faut sans doute admettre une triade en Dieu, et dire que le Fils est autre que le Père ; mais en le faisant il ne faut pas oublier l'unité, car, ils ne forment qu'un même Dieu, ils habitent l'un dans l'autre et se pénétrent mutuellement en sorte que l'un est dans l'autre et que tous se rapportent à un seul comme à

leur principe ou à leur source, et se réunissent dans un sommet unique.

2. La production du Verbe par le Père ne doit pas s'appeler une création ou formation (ποίησις ou πλάσις), mais une génération (γέννησις) par opposition à l'origine de toutes les choses finies.

3. Le Fils n'est pas né dans le temps ou avec le temps comme une créature, ποίημα, il est fondé dans la nature de Dieu et sans lui Dieu ne serait pas Dieu. Cette exposition du dogme de la Trinité, qui est de tout point conforme au symbole de Nicée, n'avait pas seulement obtenu l'adhésion du concile de Rome : il est probable qu'elle fnt reçue des alexandrins avec des applaudissements unanimes, surtout de ceux qui avaient accusé lenr évêque d'avoir outre ses expressions, l'évêque lui-même ne tarda pas à déclarer qu'il l'acceptait. Dès qu'il en eut connaissance, il composa une apologie, ἔλεγχος καὶ ἀπολογία, où il protestait à la fois contre l'accusation de trithéisme et contre le reproche d'avoir nié l'égalité du Fils avec le Père quant à la nature, et affirmé qu'il était une créature, qu'il était né dans le temps. Saint Athanase nous en a laissé des fragments dans les ouvrages cités, mais il n'explique pas comment Denis, qui n'avait pas rétracté ses précédentes expressions, a pu accepter sans réserve l'exposition de Denis de Rome. L'humeur éminemment pacifique de l'évêque d'Alexandrie, dont il fit également preuve dans la dispute sur le baptême des hérétiques, comme aussi son défaut de profondeur dogmatique, expliquent seules comment, alors qu'il aurait dû se rétracter, s'il avait eu l'âme d'un saint Augustin, il put recourir à des excuses et à des justifications. Quoi qu'il en soit, il accepte pleinement l'exposition de l'évêque de Rome sur le dogme de la Trinité. Il est possible, au surplus, que ses sentiments, son opinion concernant la divinité du Seigneur ait été différente de celle que laissaient deviner les paroles qui lui étaient en quelque sorte échappées dans l'ardeur de la polémique contre les sabelliens. Il ne visait probablement qu'à faire bien ressortir la personnalité distincte du Verbe, tout en lui assignant une certaine infériorité à l'égard du Père, et en la constituant par la génération du Père ; mais il va beaucoup plus loin dans l'expression ; il

affirme que le Fils est une personne étrangère au Père et séparée de lui, qu'il est son ouvrage, qu'il n'existait pas avant d'avoir été fait. Maintenant, dans son apologie, il tient le même langage que Denis de Rome :

1. Le Père et le Fils, dit-il, ne sont pas des entités séparées ; au contraire, le nom seul de Père implique déjà le Fils ; parce que tous deux se pénètrent mutuellement et habitent l'un dans l'autre [1]. Au premier livre de son *Apologie*, il s'énonce dans les mêmes termes que Denis de Rome, sur les rapports de la trinité et de l'unité en Dieu : « Comment donc pourrai-je croire, quand j'emploie ces noms, qu'ils sont séparés et totalement distincts l'un de l'autre ? — Nous étendons la monade en triade sans la diviser, et nous ramenons la triade à l'unité sans l'amoindrir [2]. »

2. Quant au terme de ποίημα, il l'explique maintenant en disant qu'il n'a pas voulu marquer par là, que le Verbe fût une créature. Il se justifie [3] en déclarant qu'il rapporte ce terme, de même que la comparaison du Verbe avec la vigne et la nacelle, à la nature humaine du Seigneur, en vertu de laquelle le Fils est devenu notre frére et a pris notre nature ; c'est à ce titre que le Fils s'est comparé lui-même à une vigne dont nous sommes les branches. Cependant, dans la controverse avec les sabelliens, il ne s'agissait que du rapport éternel du Fils au Père, et Denis lui-même, d'après les fragments qni nous sont parvenus, entend justifier ses expressions au point de vue de ce rapport. Ποίημα, dit-il, ne signifie pas seulement créature ; il s'emploie aussi pour désigner les productions spirituelles qui sortent non de quelque chose d'étranger, mais du fond même de la personne ; or, c'est justement sous ce rapport, assure-t-il qu'il avait transféré cette notion sur le terrain des choses divines, pour marquer que le générateur du Verbe en était le ποιήτης. Quant aux comparaisons du Verbe avec la vigne et la nacelle, dans leur rapport au vigneron et au nautonier, il avoue qu'elles ne sont pas heureuses ; mais il en a aussi employé d'autres, empruntées à la génération humaine,

[1] *De sent. Dionys.*, pag. 565 : Οὕτω γὰρ καὶ ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς ἕν, καὶ ἐν ἀλλήλοις ἐλέχθησαν εἶναι. Conf. pag. 560. — [2] *Ibid.*, cap. XVII (p. 561) : Οὕτω μὲν ἡμεῖς εἴς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν τριάδα ἀμειωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα. — [3] *Ibid.*, p. 564.

à la racine et à la plante, à la source et au fleuve ; et ses accusateurs n'en ont rien dit, ils se sont exclusivement attachés à quelques locutions. Il est vrai qu'il n'a pas employé le mot ὁμοούσιός à propos du Fils, parce qu'il ne l'a trouvé ni dans l'Écriture sainte, ni dans les Pères ; mais il en accepte pleinement le sens. Il entend donc maintenant, comme Denis de Rome, concevoir le rapport du Fils au Père comme une génération et distinguer entre la procession divine et la création.

3. S'il semble avoir soutenu autrefois que le Fils avait une origine temporelle, aujourd'hui, dans son *Apologie*, il enseigne son éternité, et distinguant la génération de la création, il la conçoit comme un acte éternel et nécessaire dans la nature divine. Voici maintenant ce qu'il affirme de la façon la plus expresse : « De même que le Père existe de toute éternité, le Fils est éternel, comme lumière de lumière, car si le Père existe, le Fils existe nécessairement aussi [1] ; » et encore : « Il n'y eut jamais un temps où Dieu n'était pas Père, » ou bien : « Dieu est la lumière éternelle, qui n'a pas commencé et ne cessera point, son reflet est donc éternel aussi, et toujours en lui [2]. »

On le voit, les ariens n'avaient aucune raison d'invoquer l'*Apologie* de Denis ; ils devaient au contraire, y trouver la réfutation complète de toutes leurs propositions et avouer qu'elle s'accordait presque littéralement avec le langage des Pères de Nicée. Quant à savoir comment Denis justifiait les expressions dont il s'était servi contre les sabelliens dans sa première lettre, nous ne pouvons pas l'apprendre des fragments qui nous en restent. Mais la justification qu'il a essayée demeure toujours un phénomène singulièrement important pour l'intelligence des Pères avant le concile de Nicée ; elle nous montre que leurs expressions souvent défectueuses sur les rapports du Fils au Père provenaient moins d'une conception subordinatienne de la Trinité que d'un embarras dans le choix des termes et d'une opposition exagérée à l'interprétation sabellienne du mystère de la

[1] Voyez Athan., *De sent. Dion.*, cap. XV, p. 560. — [2] *De sent. Dion.*, p. 559 : Ὄντος γὰρ ἀεὶ τοῦ φωτός, δῆλον, ὡς ἔστιν ἀεὶ τὸ ἀπαύγασπα· τούτῳ γὰρ καὶ ὅτι φῶς ἐστιν, τῷ καταυγάζειν νοεῖται.

Trinité. Ce que saint Basile disait de lui dans le siècle suivant [1], peut se dire plus ou moins des Pères antérieurs au concile de Nicée : « Nous n'admirons pas tout ce que ce grand homme a écrit ; il y a au contraire certains points que nous rejetons, car le premier il a répandu, autant que nous pouvons le savoir, les semences de la doctrine anoméenne qui se propage maintenant. La faute en est, selon moi, non pas à des vues erronées, mais à un zèle excessif dans la résistance à Sabellius. Lorsqu'un jardinier veut redresser une plante, il la fait pencher du côté opposé. Nous remarquons en lui quelque chose de semblable sans qu'il s'en soit aperçu. Il devait lui suffire de prouver aux Lybiens que le Père et le Fils ne sont pas le même sujet, mais comme il voulait leur ménager une défaite palpable, il n'enseignait pas seulement une différence d'hypostases, mais aussi une diversité de nature, de puissance et de gloire. »

Comme Denis, la plupart des Pères avant le concile de Nicée auraient de suite adopté la terminologie de Nicée s'ils l'avaient connue et si on leur avait fait remarquer qu'avec leurs expressions ils couraient risque de sacrifier l'unité de Dieu et de ravaler peut-être le Christ au niveau d'une créature.

§ 23

Lutte spéculative de saint Athanase contre le sabellianisme

Le danger que le sabellianisme faisait courir au christianisme était d'autant plus grave que l'attaque était plus dissimulée, ceux qui niaient la divinité de Jésus-Christ étant si fort en contradiction avec la pensée chrétienne et la croyance générale, qu'il leur était difficile de se maintenir quelque part comme secte chrétienne. Pendant les troubles de l'arianisme, les anoméens rigides ne formaient eux-mêmes qu'une petite secte en face de celle des semiariens, qui continuaient de croire en un Dieu fait homme. Quant au sabellianisme, il prit le masque du zèle pour la divinité de Jésus-Christ, et cependant il aurait abouti au même résul-

[1] *Epist.* IX.

tat que ces hérésies, à la négation de la divinité de Jésus-Christ, s'il avait été poussé à ses dernières conséquences. La lutte que Denis soutint avec lui ne sortit guère, d'après les fragments conservés, du terrain de l'Écriture sainte ; il s'efforçait de prouver que le Verbe fait homme apparaissait partout comme une personne particulière à côté du Père. Saint Athanase, justement surnommé le grand, et dont le principal mérite fut de consolider la foi en développant la science dogmatique, et de montrer, avec une admirable profondeur le lien qui rattache le dogme de la divinité de Jésus-Christ au christianisme tout entier, saint Athanase considérait cette hérésie à un point de vue plus élevé, ses travaux, il est vrai, n'appartiennent qu'à la période suivante, mais nous croyons convenable de ne pas quitter le sabellianisme sans avoir constaté avec lui, quelle portée cette hérésie avait pour le christianisme tout entier et pour la religion en général.

1. Le sabellianisme n'obscurcit pas seulement, il dénature la notion de Dieu comme être suprême, immuable et parfait, et, à la manière des stoïciens, il lui attribue une extension et un développement temporels, qui ne peuvent appartenir qu'aux choses corporelles et finies. « D'abord la monade, en se développant, a pris quelque chose de passible, et est devenue ce qu'elle n'était pas auparavant ; elle s'est étendue, sans avoir été étendue autrement. Puis la monade s'est développée en triade, et cette triade, c'est le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Ainsi, selon Sabellius, le même est devenu Père, Fils et Saint-Esprit, à moins que la monade ne soit devenue après eux quelque chose d'autre que le Père. Mais alors on ne devrait plus employer le mot étendre ; il faudrait faire de la monade la productrice des trois, en sorte que la monade serait d'abord, puis le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Or, quand ceux-ci se seraient agrandis et étendus, c'est elle évidemment qui se serait étendue ; mais la triade étendue n'est plus la monade, et la monade auparavant n'était pas encore la triade, et quand le Père était, le Fils et le Saint-Esprit n'étaient pas encore [1]. »

[1] Athan., *Orat.*, v, page 528.

C'est ainsi qu'on fait de Dieu un être passible, temporel ; car si le Fils et le Saint-Esprit existaient de toute éternité à côté du Père, il serait superflu de parler d'une extension de Dieu, postérieure à la monade. — Nous pouvons conclure de ce passage que la monade, dans le système sabellien, était quelquefois conçue comme distincte du Père et qu'il admettait une quaternité ; car saint Athanase prouvait que cette hypothèse, aussi bien que celle qui admet une extension du Père au Fils et au Saint-Esprit, transférait à Dieu l'étendue et la mutabilité des choses finies, et qu'elle le soumettait à un développement dans le temps. Mais que cette monade ait été conçue comme un être divin impersonnel qui, selon les vues du panthéisme moderne, se serait développé dans le temps en une personne, cela n'est pas admissible ; les trois πρόσωπα du Père, du Fils et du Saint-Esprit ne sont, même dans ce cas, que les manifestations passagères de l'être divin dans sa révélation au monde fini. Ainsi, dans un cas, la monade qui n'a pris le nom de Père que lors de la création ou de la législation, est l'être éternel, personnel et absolu ; dans l'autre, c'est le Père qui en naissant de la Vierge Marie, devenue sa mère selon la chair, a pris le nom de Fils. Donc, en résumé, l'identification du Père avec le Fils, selon la nature comme selon la personne, demeurait toujours la doctrine des sabelliens ; de là vient que le septième canon faussement attribué au concile de Constantinople, et qui n'appartient qu'au cinquième siècle [1], appelle la doctrine des sabelliens une doctrine qui fait de Dieu la patrifiliation (υἱοπατορία), comme faisaient les ariens [2].

2. Si les formes sous lesquelles Dieu se manifeste ne sont que temporaires ; si l'une supprime l'autre, et si l'unité retourne toujours de ces formes à elle-même, on ne voit point, d'une part, pourquoi il n'en faut accepter que trois, et il est à craindre, d'autre part, que Dieu ne prenne plus tard d'autres modes de manifestation et ne laisse retomber le monde dans le néant. Saint Athanase voit dans la préexistence éternelle de celui qui a pris notre nature et l'a mêlée à la vie divine, l'ancre solide de notre espérance à la vie

[1] Voy. Héfélé, *Hist. des conciles*, t. II, p. 27. — [2] Athan., *De syn.*, cap. XVI.

éternelle, et aussi le gage de la vérité immuable et de la perpétuelle durée du christianisme. Or, le sabellianisme fait de la création comme de la rédemption un phénomène incertain et flottant, qui pourra être suivi d'autres semblables [1].

3. Sans doute, on maintenait en paroles la divinité de Jésus-Christ, mais le Sauveur n'avait plus pour l'humanité rachetée l'importance qu'il devait avoir. Les sabelliens comparaient la révélation de Dieu en tant que Fils et Saint-Esprit aux différentes opérations de la grâce [2] qui, étant la même par son fond, se prête à des manifestations diverses selon les besoins des hommes ; de sorte qu'à proprement parler le Père seul existe, prenant tantôt le nom de Père, tantôt le nom de Fils, tantôt le nom de Saint-Esprit. Mais alors le Père n'est devenu Fils que de nom, et il a parlé faussement quand il a dit : « Moi et le Père nous sommes un ; » car il n'existait proprement que le Père ; les noms de Fils et de Saint-Esprit deviennent superflus, dès que la révélation de Dieu est consommée [3]. En d'autres termes, si l'incarnation n'est qu'une théophanie passagère, nous n'avons plus de rédempteur personnel qui intercède pour nous auprès du Père, au nom duquel nous puissions administrer le sacrement de baptême ; l'apparition tout entière de notre Sauveur est comme évanouie, et l'œuvre de la rédemption n'a plus aucun fondement. La translation de la théophanie de l'ancien Testament à l'apparition de Dieu dans le nouveau, et l'assimilation de l'une à l'autre, telle qu'elle a été formulée par les ébionites et les gnostiques, serait le résultat définitif du sabellianisme, malgré tout ce que les auteurs de cette hérésie peuvent dire à l'encontre.

Seulement, il ne faut pas conclure de là que Sabellius soit complètement revenu au point de vue ébionite et qu'il

[1] Ath., *Or.*, v, pag. 530 : Οὕτως παυομένου τοῦ πλατυσμοῦ παύσεται καὶ ἡ κτίσις τοιαῦτα μὲν οὖν ἄτοπα ἐκ τοῦ πλατύνεσθαι λέγειν εἰς τριάδα τὴν μονάδα. *Ibid.*, pag. 539 : Ἀνάγκη δὲ καὶ παυθήσεσθαι τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος. τῆς χρείας πλήρωθείσης. καὶ ἔσται λοιπὸν ἄχρι παιδίας τὰ γινόμενα, ὅτι μὴ ἀληθείᾳ, ἀλλ' ὀνόματι ἐπεδείχθη· παυομένου δὲ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ κατ' αὐτούς, παύσεται δὲ τοῦ βαπτίσματος ἡ χάρις, εἰς γὰρ υἱὸν ἐδόθη· καὶ τί ἀκολουθήσεται, ἢ ἀφανίσμος τῆς κτίσεως. — [2] *Or.*, v, p. 539. — [3] *Ibid.* : Ἀρχὴν μὲν ἔχων τὸ γίνεσθαι υἱός, παυόμενος δὲ τοῦ λέγεσθαι πατὴρ ἐνανθρωπήσας μὲν ὀνόματι, τῇ δὲ ἀληθείᾳ μηδὲ ἐπιδημήσας, καὶ ψευδόμενος μὲν τὸ λέγειν· ἐγὼ καὶ ο πατὴρ ἕν ἔσμεν.

ait nié la divinité du Sauveur. Quand même le développement logique du système pourrait aboutir à cette négation, les ariens ne laissaient pas de dire que les sabelliens, ainsi que les orthodoxes admettaient l'entrée de Dieu dans le monde fini et dans la nature humaine, ou qu'ils confondaient l'infini et le fini, ce qu'ils croyaient indigne de Dieu. Mais l'hérésie n'est jamais conséquente avec elle-même, elle prend volontiers des dehors chrétiens, lors même qu'elle a depuis longtemps perdu l'esprit du christianisme. Les autres Pères aussi ont toujours vu dans l'identification essentielle et personnelle du Père avec le Fils en la personne du Sauveur l'hérésie distinctive des sabelliens.

§ 24

L'hérésie de Paul de Samosate

En dressant ci-dessus la liste des antitrinitaires de la première classe qui contestaient non seulement la trinité divine, mais aussi le dogme de l'incarnation et ne voyaient rien d'essentiellement divin dans notre Seigneur, nous aurions pu citer, comme le dernier de la série, Paul de Samosate. Il appartient cependant au milieu du troisième siècle. Porté en l'an 260, sur le siége épiscopal d'Antioche, il n'avait usé de sa dignité, suivant ce que racontent les Pères du concile d'Antioche de 269 [2] que pour acquérir des honneurs et s'enrichir ; ils l'accusaient d'avoir préféré le titre mondain de *ducenarius* à celui d'évêque, de s'être fait ériger dans son église un siége élevé et d'avoir institué une foule de fonctionnaires, à la manière des grands de la terre. Il avait aboli les anciens cantiques à la divinité du Seigneur, sous prétexte qu'ils étaient de fraîche date ; il aurait chargé des femmes de lui chanter des hymnes le jour de la grande fête de Pâques, et se serait fait traiter d'ange descendu du ciel. Ils l'accusent aussi de s'être adonné à l'immoralité et de ne l'avoir pas punie dans ses prêtres et ses diacres. Avec un tel caractère, on s'explique qu'il préférât l'idée relâchée qu'Artémon se faisait du chistianisme, à la doctrine catho-

[1] Euseb., *Hist. eccl.*, VII, 27, 30.

lique concernant la divinité de Jésus-Christ, laquelle dès qu'on l'embrasse avec une foi vive, exige le sacrifice de l'homme tout entier à Jésus-Christ. Tout ce que les Pères d'Antioche nous apprennent de son hérésie, c'est qu'il niait la divinité de Jésus-Christ, et soutenait qu'il était venu d'en bas (κάτωθεν), c'est-à-dire qu'il n'était pas le Fils de Dieu descendu du ciel. Cependant il ne paraît pas avoir révoqué en doute l'incarnation du Seigneur dans le sein de la Vierge [1]. Nous voyons en outre dans Eusèbe que le concile mentionné d'Antioche dans lequel le prêtre Malchion, autrefois supérieur de l'école des sophistes de cette ville, avait démasqué Paul, était déjà le troisième tenu à ce propos : dans les deux premiers, les évêques, présidés par Firmilien, évêque de Césarée, avaient trop vite donné leur créance à Paul promettant d'abdiquer ses erreurs, et ils avaient renoncé à prendre contre lui des mesures de rigueur.

Saint Epiphane [2] nous fournit des renseignements plus exacts sur la doctrine des Pauliniens ou Samosaténiens : « Le Père, le Fils et le Saint-Esprit, disent-ils, sont un seul Dieu. Le Verbe de Dieu et son Esprit sont toujours en Dieu, comme l'intelligence dans le cœur de l'homme. Quant au Fils de Dieu, il ne subsiste point par lui-même, mais en Dieu. — Le Verbe de Dieu est descendu du ciel et a résidé en Jésus, qui était un pur homme. Il n'y a donc qu'un seul Dieu, le Père et son Fils en lui, comme l'intelligence dans l'homme. Jésus est un homme que le Verbe a éclairé du haut du ciel. Aussi, tout ce qu'il dit de lui-même, il le dit comme homme ; car le Père est un seul Dieu avec le Fils, et l'homme forme une personne à part. »

On le voit, Paul de Samosate, de même que Noët et Sabellius, niait les trois personnes en Dieu, et ne considérait le Verbe et le Saint-Esprit que comme des propriétés du seul et même Dieu, du Père. Mais il n'était pas comme ceux que nous venons de nommer, patripassien ; il n'attribuait pas l'incarnation, la passion et la mort à l'unique être divin, au Père, il admettait seulement, malgré toutes les formules chrétiennes dont il se couvrait, une illumination surnaturelle de l'homme Jésus, telle qu'elle se rencontre, d'une

[1] Athan., *De salv. adv. Chr.*, p. 635. — [2] *Hæres.*, 65.

manière subordonnée, dans les prophètes de l'ancien Testament. Ainsi, d'après l'hérésie de Paul, le Verbe est consubstantiel au Père en un certain sens, c'est-à-dire qu'il forme avec lui une seule nature et une seule personne, mais il ne réside en lui que comme une propriété. S'il en est ainsi, nous comprenons pourquoi les Pères d'Antioche rejetèrent l'*homousie* du Verbe avec le Père, cette expression qui plus tard, pendant les troubles de l'arianisme, allait devenir la devise de l'orthodoxie. Eusèbe, il est vrai, ne mentionne pas cet anathème, mais les semiariens l'invoquèrent au concile d'Ancyre (358) pour justifier leur opposition à l'ὁμοούσιος de Nicée. Sans doute, les adversaires du semiarianisme, saint Athanase, saint Hilaire, saint Basile, n'avaient pas vu les actes du Concile, — saint Athanase l'assure pour son propre compte [1]; — du reste, ils acceptaient le fait comme véritable et ils prenaient la défense des Pères d'Antioche qui auraient rejeté ce terme dans un autre sens qu'il n'avait été entendu à Nicée. Il est vrai que les symboles de foi ou les décrets dogmatiques des conciles universels ne comportent aucun changement, et qu'un concile ultérieur ne peut écarter les termes théologiques d'un précédent concile universel; mais le concile d'Antioche n'était pas universel, et, de plus, il est visible que les Pères ne rejetèrent ce mot que dans le sens où l'entendait Paul de Samosate, qui n'était pas d'accord avec la doctrine de l'Eglise. L'hypothèse la plus vraisemblable, d'après le récit de saint Epiphane, c'est que Paul prenait le mot « consubstantiel » dans le sens monarchien; qu'il entendait soutenir, non pas l'unité essentielle, mais l'unité personnelle du Fils avec le Père, de même qu'il entendait nier la personalité distincte du Verbe à côté de celle du Père [2]. Dans le fait, saint Hilaire a entendu en ce sens l'anathème des Pères d'Antioche [3]. Cependant saint Athanase [4] l'explique autrement, bien qu'il

[1] *De synod.*, cap. XLIII. — [2] Voy. Kuhn, *Le dogme de la Trlnité chrétienne*, p. 311. — [3] Hil., *De syn.*, cap. LXXXI : Secundo id addidistis, quod patres nostri, cum Paulus Samosatenus hæreticus pronuntiatus est, etiam homoousion repudiaverunt, quia per hanc unius essentiæ nuncupationem solitarium atque unicum sibi esse patrem et filium prædicabat. Et hoc sane nunc quoque profanissimum ecclesia recognoscit, patrem et filium in his nominum professionibus ad unionis ac singularis solitudinem negata personarum proprietate revocare. — [4] *De syn.*, cap. XLIII.

avoue n'avoir pas eu sous les yeux les actes du Concile. Il a été suivi par saint Basile[1]. A cette époque, en effet, les semiariens avaient élevé cette objection contre l'ὁμοούσιος de Nicée, que si le Fils était de même nature que le Père, il faudrait admettre une troisième nature supérieure, à laquelle le Père et le Fils participeraient de la même manière[2].

Or c'est précisément ainsi que Paul de Samosate lui-même aurait entendu ce mot, suivant saint Athanase, et il avait reproché aux Pères d'Antioche d'introduire, par leur doctrine de la consubstantialité du Fils avec le Père, trois natures divines : un premier principe fondamental et deux êtres divins qui en dérivaient, le Père et le Fils. C'est pour répondre à ce reproche que les Pères auraient répudié le mot ὁμοούσιος. « Les évêques, dit saint Athanase[3], qui déposèrent Paul de Samosate, prenaient ὁμοούσιος dans un sens corporel, car Paul fasait le sophisme que voici : Si le Christ n'était pas homme par son origine et sa nature, si l'élément divin ne lui avait pas été surajouté ; s'il était Dieu par essence et par nature, il devrait être ὁμοούσιος τῷ πατρί. Mais alors il faudrait admettre trois essences, l'une antérieure, et les deux autres procédant de celle-là, le Père et le Fils. Pour couper court à ce sophisme de Paul, ils disaient avec raison : le Fils n'est pas consubstantiel au Père, car le rapport du Fils au Père n'est pas tel que Paul l'explique. »

Cependant il demeure plus vraisemblable que Paul de Samosate, prenant le mot consubstantiel dans le sens monarchien, voulait dire par là que le Verbe n'était qu'une propriété du Père. Il est à remarquer que les Pères d'Antioche adressèrent leur lettre synodale précisément à Denis de Rome, qui dans sa controverse avec son homonyme d'Alexandrie avait mis tant d'importance à justifier ce terme. En tout cas, il faut qu'il aient ignoré les particularités de cette dispute, ce qui est d'autant plus vraisemblable que Denis, évêque d'Alexandrie, n'avait point pris part à ce concile, car il était mort déjà en 265.

Du reste, l'hérésie de Paul de Samosate survécut à sa dé-

[1] *Epist.* LII. — [2] Hilar., *De synod.*, cap. LXXXI. — [3] *De syn.*, cap. XLV.

position. Comment parvint-il, malgré tout, à demeurer en possession de la résidence épiscopale, et comment l'empereur Aurélien put-il lui adjuger l'administration des biens de l'Eglise? nous le savons assez. Son parti ne laissa pas de se maintenir encore pendant un assez long temps. Le concile de Nicée, dans son neuvième canon, déclare le baptême des pauliniens invalide, par le seul motif qu'ils avaient changé la formule du baptême pour la conformer à leur hérésie. — L'hérésie de Paul n'a été combattue avec succès que dans le siècle suivant, par saint Athanase, quand Arius l'eût propagée au loin et qu'elle eût été assise sur de meilleurs fondements.

§ 20

L'hérésie d'Arius

Le rapport de l'arianisme avec l'hérésie de Paul de Samosate est à la fois interne et externe : interne, car la principale erdes deux était la négation de la divinité de Jésus-Christ ; externe, car Arius était sorti de l'école de Lucien d'Antioche, que ses principes pauliniens avaient déjà fait exclure de la communion ecclésiastique [1]. Mais il est certain que cette hérésie reçut d'Arius une base plus solide et des dehors beaucoup plus acceptables. Au commencement du quatrième siècle, Arius était retourné d'Antioche dans sa ville natale, Alexandrie (selon d'autres, il aurait été Libyen); et en 312 il avait reçu la consécration sacerdotale de l'évêque de ce lieu, Achillas. Socrate et saint Epiphane, comme l'avait fait avant eux Alexandre, évêque d'Alexandrie, le dépeignent comme un orgueilleux et un ambitieux, d'un extérieur séduisant et d'une grande rigidité de mœurs ; tandis que l'hérésie qu'il a développée témoigne d'une dialectique puissante et d'une astuce consommée.

Il n'en vint pas directement à nier la divinité de Jésus-Christ ; il prit des détours pour arriver à ce résultat. Comme la plupart des antitrinitaires, il mit au premier plan la doctrine de l'unité de Dieu, et il soutînt qu'elle était incompatible avec la pluralité des personnes divines, notamment

[1] Theod., *Hist. eccl.*, I, 4.

avec un Fils consubstantiel au Père. Mais arrivé à ce monothéisme, il ne prétendit pas comme les Sabelliens que le Dieu unique s'était incarné ou qu'il s'était révélé de diverses manières dans le monde fini : cette doctrine lui parut indigne de Dieu. Il invoquait la doctrine de Platon et de Philon suivant laquelle l'être divin absolu (τὸ ὄν) ne pouvait entrer dans aucun rapport avec le monde fini, parce qu'il était beaucoup trop élevé pour se révéler sous une forme humaine. Ainsi, pour échapper, d'une part, au dithéisme ou au polythéisme, et d'autre part, au sabellianime, il ne restait qu'à imaginer un être suprême mitoyen, qui exécuterait ses desseins dans le monde fini ; qui accomplirait son œuvre de création et de rédemption. Il trompait ainsi le sentiment chrétien qui n'aurait pas aussi facilement prêté l'oreille à une négation absolue de la divinité, qu'à la pensée d'un être surhumain qui se serait incarné dans la plénitude des temps pour nous faire connaître la vérité divine. Et de fait, il gagna plus tard à cette doctrine tous ceux qui ne voulaient pas reconnaître la parfaite égalité du Fils de Dieu fait homme avec le Père. De plus, Arius pouvait du moins justifier en apparence cette assertion par les textes de l'Ecriture sainte, où le Seigneur atteste sa subordination au Père, ou s'attribue quelque chose d'humain quant à sa nature humaine ; il pouvait invoquer aussi les Pères du deuxième et du troisième siècles, qui ne distinguaient pas toujours exactement la subordination personnelle du Fils au Père, de la subordination essentielle, et ne parlaient souvent qu'en termes généraux.

C'est ainsi que l'arianisme se présentait sous un costume chrétien, qu'il se parait de textes de l'Ecriture et de maximes des Pères, et semblait beaucoup mieux répondre à l'esprit des temps que la doctrine mystérieuse et profonde du christianisme orthodoxe ; car après la conversion de Constantin, on vit entrer dans le christianisme une foule de gens qui ne cédaient qu'à des considérations humaines, qui ne sentaient que faiblement le besoin d'un rédempteur et n'étaient guère attirés par l'amour du Sauveur. Pour ceux-là les dogmes de la divinité de Jésus-Christ, de la rédemption et de la sanctification n'avaient aucune importance. Ils aimaient mieux voir dans le christianisme l'ouvrage d'une

créature humaine, si parfaite qu'elle fût, à laquelle on n'était pas obligé de se donner de toute son âme et de toutes ses forces ; ils étaient heureux de ne voir en lui qu'un établissement d'instruction, qui ne visait pas au renouvellement et à la régénération de la vie morale, mais se bornait à fournir des lumières et en faisait attendre de plus parfaites pour l'avenir.

Si nous considérons en outre qu'Arius et son école savaient, avec une habileté exceptionnelle, soulever des objections contre le mystère impénétrable de la sainte Trinité et exploiter au profit de leur erreur certaines expressions toujours forcément insuffisantes, comme la génération du Fils, les progrès rapides de cette hérésie ne nous étonneront plus. La première occasion d'éclater en public lui fut fournie par un discours de l'évêque Alexandre en 318 ou 320. Arius soutint contre lui que le Fils de Dieu était une créature, qu'il avait une origine temporelle et n'était pas immuable [1]. Nous trouvons un exposé de cette doctrine dans l'*Epistola encyclica* d'Alexandre, évêque d'Alexandrie [2], et Arius lui-même l'a consignée dans une lettre à Eusèbe de Nicomédie [3] et dans son *Festin* (θάλεια), dont saint Athanase nous a conservé des fragments [4]. Il enseigne :

I. Qu'il n'y a qu'un Dieu suprême, ineffable, renfermé en lui-même, et tellement élevé au-dessus de toutes les choses finies, qu'il ne peut entrer avec elles en contact immédiat. Ce Dieu suprême et unique est seul non engendré, seul éternel, seul sans commencement, seul immortel, seul bon; rien autre n'existe avec lui de toute éternité [5].

2. Quand Dieu se résolut à créer un monde fini, il avait besoin d'un être intermédiaire, afin de pouvoir par lui entrer en relation avec ce monde inférieur et fini. Il créa d'abord cet être, et il le nomma son Verbe et son Fils [6]. L'arianisme professe donc le dualisme en commun avec le gnosticisme;

[1] Socr., *Hist. eccl*, I, 5. — [2] Voy. Athan., *Ep. Syn.*; Socr., *Hist. eccl.*, I, 6. — [3] Voy. Theod., *Hist. eccl.*, I, 5. — [4] Voy. Athan., *Orat.*, I. — [5] Athan., *De Syn. Arim.*, cap. XV. — [6] Athan., *Orat.*, II, cap. XXIV : Ὡς ἄρα θὲλων ὁ Θεὸς τὴν γενητὴν κτίσαι φύσιν, ἐπειδὴ ἑώρα μὴ δυναμένην αὐτὴν μετασχεῖν τῆς τοῦ πατρὸς ἀοράτου καὶ τῆς παρ' αὐτοῦ δημιουργίας, ποιεῖ καὶ κτίζει πρώτως μόνος μόνον ἕνα καὶ καλεῖ τοῦτον υἱὸν καὶ λόγον, ἵνα τούτου μέσου γενομένου οὕτω λοιπὸν καὶ τὰ πάντα δἰ αὐτοῦ γενέσθαι δυνηθῇ.

il repose sur le même fondement, sur le platonisme de Philon, dont il ne diffère que sur quelques points.

3. Cet être mitoyen en effet, n'est pas sorti de l'être suprême par émanation ou diminution, mais par création ; les expressions engendré et devenu (γενητός ou γεννητός) sont pour lui tout à fait synonymes, elles désignent toujours un être tiré du néant, (ἐξ οὐκ ὄντων), précisément parce qu'il entend la génération dans le sens gnostique et manichéen, dans le sens qui ne peut s'appliquer à Dieu, à moins qu'on ne veuille faire de lui un être corporel, divisible. C'est pourquoi l'évêque Alexandre donna tout d'abord aux Ariens le nom d'exoukontiens, et accentua vivement la doctrine de l'Eglise, avec confusion il est vrai, mais sans identification des notions, car il écrivait après la lettre d'Arius[1] : « Le Fils est Dieu d'une façon increéee ; il est engendré de toute éternité, et il est en Dieu sans être devenu (συμπάρχει ἀγεννήτως ὁ υἱός τω Θεω, ἀειγεννής ἐστιν, ἀγεννητογενής ἐστιν). Les ariens soutenaient au contraire qu'il fallait admetre deux êtres divins non engendrés, et nier la dépendance du Fils à l'égard du Père ; ou le faire sortir du néant par la volonté du Père[2]. Ils appelaient le fils κτίσμα ou ποίημα, et soutenaient qu'il n'est pas sorti de l'être du Père, mais qu'il a été produit par un acte libre de sa volonté[3].

Quand ils invoquaient à l'appui de cette assertion quelques termes des Pères précédents, ils les entendaient d'une façon absolument inexacte ; car aucun d'eux n'avait mis le Fils au rang des créatures, et lors même qu'ils parlaient d'une génération par la volonté du Père, ils n'excluaient pas la génération essentielle ; ils distinguaient seulement la génération divine de la génération qui a lieu dans la nature inconsciente. En tous cas, ils ne disaient point que la coopération de la volonté divine dans cette génération, était libre comme pour la création, ils avaient constamment enseigné que le Fils était pourvu de la nature du Père, qu'il était fondé en elle aussi nécessairement que sa sagesse et sa raison[4]. Mainte-

[1] Theod., *Hist. eccl.*, I, 5. — [2] Alexandre écrivait dans sa lettre à l'évêque de Constantinople (ap. Theod.. *Hist. eccl.*, I, 4) : Δυοῖν θάνερον λέγοντες δεῖν εἶναι οἱ ἀπαίδευτοι, ἢ ἐξ οὐκ ὄντων αὐτὸν εἶναι φρονεῖν, ἢ πάντως ἀγέννητα λέγειν δύο. — [3] Voy. *Ep. Arii*, dans Theod., *Hist. eccl.*, I, 6. — [4] Alexandre répète la même chose dans la lettre citée : Πατὴρ ἀεὶ παρόντος τοῦ υἱοῦ, δὶ

nant, il sagissait de répudier toute espèce de subordinationisme essentiel et de restreindre l'infériorité du Fils à une simple génération, après qu'on l'avait mis au rang des créatures [1].

4. Dire que le Fils était une créature, c'était annoncer qu'il avait une origine temporelle : les ariens croyaient pouvoir le prouver d'autant plus facilement que, même selon la doctrine orthodoxe, il fallait admettre pour la génération du Fils qu'il avait commencé dans le temps. Dans cette preuve empruntée à la génération finie, les ariens pensaient avoir trouvé pour leur doctrine une base inébranlable ; ils se servaient en outre de cet argument sophistique pour répandre leur doctrine parmi la foule ignorante. Si le Fils est engendré, il n'a pas toujours été (οὐκ ἀεὶ ἦν), et même en accordant qu'il avait été engendré avant tous les temps (πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων), ils n'avaient en vue que les temps de la création présente ; or, s'il est engendré, il faut précisément pour ce motif qu'il ait son origine dans le temps [2].

L'évêque Alexandre montre au contraire dans sa lettre que Père et Fils, Dieu et son Verbe sont des idées inséparables, que l'un doit être aussi éternel que l'autre, même étant donné que l'attribut de non-engendré ne convient qu'au Père. Nous ne pouvons pas même admettre par la pensée une autre différence entre le Père et le Fils [3]. Si quelques Pères d'avant le concile de Nicée ont parlé d'une προφορά du Fils lors de la création, pour expliquer la révélation temporelle du Verbe dans le monde fini, le Verbe ne laissait pas d'être aussi, selon eux, le λόγος ἐνδιάθετος, et, comme tel, d'avoir de toute éternité son fondement dans la nature divine. L'évêque Alexandre n'entend pas dire davantage, bien qu'Arius l'accuse d'avoir soutenu dans sa lettre à Eusèbe que le Père

ὃν χρηματίζει πατήρ· ἀεὶ δέ παρόντος αὐτῷ τοῦ υἱοῦ ἀεὶ εστὶν ὁ πατὴρ τέλειος·... τί δὲ οὐκ ἀνόσιον τὸ λέγειν, ποτὲ μὴ εἶναι τήν σοφίαν τοῦ Θεοῦ. — [1] *Loc. cit.* : Καὶ τέλειον υἱόν, ἐμφερῆ τῷ πατρὶ μεμαθήκαμεν, μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ λειπόμενον ἐκείνου· εἰκὼν γάρ ἐστιν ἀπηκριβωμένη καὶ ἀπαράλλακτος τοῦ πατρός. — [2] On lit dans la lettre d'Arius à Eusèbe : Πρὶν γεννηθῇ, ἤτοι κτισθῇ, ἢ ὁρισθῇ, ἢ θεμελωθῇ, οὐκ ἦν· ἀγέννητος γὰρ οὐκ ἦν· διωκόμεθα ὅτι εἴπαμεν, ἀρχήν ἔχει ὁ υἱός. (Conf. Ath., *Orat*.., 1, 5). — [3] *Ep. Arii* : Τὸ μὲν γὰρ μεταξύ, πατρὸς καὶ υἱοῦ οὐδὲν δείκνυσιν εἶναι διάστημα. οὐδ' ἄχρι τινός ἐννοίας τοῦτο φαντασιῶσαι τῆς ψυχῆς δυναμένης.

n'était pas antérieur au Fils ni par la pensée, ni dans un espace de temps quelconque [1].

5. Le Fils est une créature comme toutes les autres ; il ne s'en distingue qu'en ce qu'il a été créé avant elles et qu'il a accompli la création et la rédemption comme instrument de Dieu. Il n'est donc pas consubstantiel au Père (οὐχ ὁμοούσιος) [2] : il est au contraire d'une nature changeante, et capable de bien comme de mal [3]. Mais Dieu ayant prévu qu'il persévérerait librement dans le bien et ne tomberait pas dans le péché, l'a choisi et l'a jugé digne de porter un nom divin, bien qu'il nous fût entièrement égal par nature. Les ariens enseignaient donc déjà une prédestination que Pélage allait généraliser dans la suite et utiliser pour rejeter la grâce divine. Ils citaient l'Écriture sainte à l'appui de leur doctrine, notamment ce passage : « Vous aimez la justice et vous détestez l'iniquité, c'est pouquoi, ô Dieu, votre Dieu vous a oint avec la joie, de préférence à vos compagnons. » *Psaumes* XLIV, 8.

Ainsi, lorsqu'Arius, dans sa lettre à Eusèbe, dit que le Fils est immuable, il veut parler d'une immutabilité dans le bien acquise par lui-même. L'homme, sans doute est libre de choisir entre le bien et le mal, et s'il demande le secours de Dieu, c'est pour être affermi dans le bien. Mais, demande Alexandre dans la lettre citée, comment la sagesse divine peut elle recevoir un accroissement ? Comment celui qui est la vie et la lumière peut-il devenir meilleur ? Mais quelle folie plus grande encore d'affirmer que la sagesse divine peut se tromper, qu'une faiblesse s'allie avec la force divine ?

Les ariens allèguent ici tous les textes de l'Écriture dans lesquels le Seigneur parle selon sa nature humaine, et ils négligent complètement ceux où il parle comme personne divine et selon sa nature divine. Les Pères avaient donc pour but, de pénétrer plus avant qu'on ne l'avait fait jusque-

[1] *Ib.* : Οὔτε ἐπινοίᾳ, οὔτε ἀτόμῳ τινὶ προάγει ὁ Θεὸς τοῦ υἱοῦ. — [2] Dans sa lettre à Eusèbe, Arius blâme ses adversaires : Ἐπειδήπερ ἀΐδιον καὶ προαιώνιον ἔφασαν τὸν υἱόν, καὶ τοῦ πατρός ὁμότιμόν τε καὶ ὁμοούσιον. — [3] Alexandre disait dans sa lettre (Theod., *Hist. eccl.*, I, 5 : Οἷς ἀκολούθως καὶ φασὶ αὐτὸν τρεπτῆς εἶναι φύσεως ἀρετῆς τε καὶ κακίας ἐπιδεκτικόν. Conf. Ath., *Orat.* I (p. 294).

là dans la distinction des deux natures en Jésus-Christ. C'est ainsi que l'arianisme devient une occasion éloignée d'étudier les points relatifs à Jésus-Christ, qui furent le principal objet de l'histoire des dogmes dans les siècles suivants.

Les ariens ne craignaient pas d'attribuer au Fils de Dieu l'ignorance et la possibilité d'errer ; à les entendre, il ne connaissait pas mieux la nature de Dieu que nous, et il n'avait pas de lui-même une connaissance parfaite. « Dieu est invisible à tous, est-il dit dans la *Thalia*, citée par saint Athanase [1], aussi bien à ceux qui ont été créés par le Fils, qu'au Fils lui-même ; car il est évident que ce qui a commencé est incapable de concevoir ou de comprendre celui qui est sans commencement. » Cette proposition était, il est vrai, une conséquence nécessaire du principe dualiste énoncé plus haut, que le Dieu suprême ne peut avoir aucun contact avec le fini ; car si Dieu ne peut se révéler au dehors, nous n'avons devant nous aucun ouvrage divin qui nous permette de nous élever jusqu'à son être et à ses propriétés ; toute connaissance de Dieu est illusoire. De telles expressions devaient paraître à des oreilles chrétiennes singulièrement offensantes et blasphématoires.

6. Ce Fils de Dieu s'est fait homme dans la plénitude des temps, et en annonçant la vérité, laquelle, selon les principes des ariens, ne pouvait être considérée comme imperfectible, il a opéré la rédemption ; il mérite notre respect et notre reconnaissance, mais non pas, comme Dieu, notre adoration.

7. L'hérésie d'Arius était assurément antitrinitaire, mais elle ne laissait pas intact le dogme de la personne du Sauveur, et dans ses conséquences logiques, elle dénaturait en outre le dogme de la nature humaine du Seigneur, et le dogme de la rédemption en général. Qu'Arius ait lui-même expressément formulé ces conséquences, cela n'est pas certain, car la polémique avait pour principal objet la divinité de Jésus-Christ qu'il rejetait. Mais si l'élément supérieur dans la personne de Jésus-Christ n'est plus Dieu, si c'est une créature simplement privilégiée qui se croyait sujette à

[1] *De synod.*, cap. xv. Cf. *Orat.*, I, 6.

l'ignorance, à la souffrance et à la douleur, il n'y avait plus de place pour une âme humaine ; on ne voit pas en général à quoi servirait une seconde âme humaine dans la personne de Jésus-Christ, et comment elle pourrait constituer une seule personne avec un autre être spirituel. Ainsi, selon la doctrine des ariens, le Seigneur n'était plus un homme véritable, ni même un membre de notre race ; il était tellement éloigné de nous qu'il ne pouvait plus nous conférer ses mérites [1]. La question des rapports du Saint-Esprit au Père et au Fils n'a pas été soulevée par Arius lui même ; son embarras eût été grand, si on lui avait demandé de la résoudre. Quelle position lui aurait-il assignée, lui qui faisait déjà du Verbe un être intermédiaire entre Dieu et le monde fini? Mais Alexandre n'oublia pas de rappeler, dès la première apparition de l'arianisme, que la doctrine orthodoxe reconnaissait, outre le Père et le Fils, une troisième personne, le Saint-Esprit : « Outre la foi au Père et au Fils, écrivait-il, nous reconnaissons encore, selon la doctrine de l'Écriture sainte, un Saint-Esprit qui a éclairé les saints personnages de l'ancien Testament comme les docteurs du nouveau, et une seule Église catholique et apostolique [2]. »

§ 26

Le Symbole de Nicée. Le dogme de la Trinité fixé par l'Eglise

Malgré son opposition avec l'ancienne croyance de l'Église, l'hérésie d'Arius semblait s'étendre chaque jour davantage; cet hérésiarque vit passer dans son camp non seulement ceux qui se laissaient séduire à sa dialectique et qui prétendaient que le Fils était une créature, mais encore ceux qui supposaient que la parfaite égalité du Fils au Père n'était pas enseignée par les saints docteurs. Un grand nombre d'évêques se montrèrent favorables à la cause d'Arius. Si l'on voulait prévenir de plus grands périls, il fallait de toute néces-

[1] Ath.. *De sal. adv. Christi* (page 635) : Ἄρειος δὲ, σάρχα μόνην πρὸς ἀποχρυφὴν τῆς θεότητος ὁμολογεῖ· ἀντι δὲ τοῦ ἔσωθεν ἐν ἡμῖν ἀνθρώπου, τουτέστι τῆς ψυχῆς, τὸν λόγον ἐν τῇ σαρχὶ λέγει γεγονέναι, τὴν τοῦ πάθους νόησιν χαὶ τὴν ἐξ ᾄδου ἀνάστασιν τῇ θεότητι προσάγειν τολμᾶται. Conf. Aug., *De hæres.*, cap. XLIX : In eo autem quod Christum sine anima carnem accepisse arbitrantur Ariani etc. — [2] Theod., *Hist. eccl.*, I, 5.

sité assembler un concile universel. L'empereur onstantin, probablement après s'être concerté avec le pape Sylvestre, prit les dispositions indispensables, et dès l'an 325, trois cent dix-huit évêques se réunissaient à Nicée, sous la présidence des légats du pape.

Leur tâche consistait à s'expliquer clairement et distinctement sur le point doctrinal qui était en question, à se prononcer sur les propositions d'Arius, et, comme elles étaient manifestement hérétiques, à formuler la doctrine de l'Église pour l'opposer à ces opinions. Dès les discussions préparatoires, l'attention des esprits se porta sur un prêtre de l'Église de Constantinople, nommé Alexandre, et principalement sur un jeune diacre de l'Église d'Alexandrie, saint Athanase. Il s'agissait notamment d'enlever toute échappatoire aux ariens, aux semiariens ou eusébiens, afin qu'ils ne pussent cacher leur hérésie derrière des expressions de l'Écriture sainte et des Pères, et de les obliger à se prononcer pour ou contre la doctrine de l'Église, afin que la vérité chrétienne fût connue de tous. Le symbole des apôtres ne suffisait point à ce dessein ; cependant, on le prit pour point de départ, afin d'y insérer les explications nécessaires ; car l'Église continue toujours d'édifier sur les symboles dogmatiques des âges précédents, qui sont l'expression infaillible de la foi. Il fallait donc distinguer d'abord entre la génération du Fils et la création des choses finies. Il ne semblait pas suffisant aux Pères de dire du Fils qu'il est engendré et non créé (γεννηθεὶς οὐ ποιηθείς) [1] ou qu'il est de Dieu (ἐκ τοῦ Θεοῦ), car les ariens prétendaient (d'après *I Cor.*, VIII, 6) qu'on peut le dire aussi du Verbe créé. Ils enseignèrent donc que le Fils est engendré de l'essence du Père (ἐξ οὐσίας τοῦ Πατρός). Ils voulaient dire par là qu'il n'a pas été appelé du néant à l'existence par un acte libre de la volonté de Dieu, comme les autres créatures, mais qu'il est avec le Père [2] en communauté de nature, qu'il a été engendré par une communication de nature, en sorte que la nature du Père ne peut être conçue sans celle du Fils [3]. Ainsi, les Pères n'avaient point encore achevé leur tâche en faisant sortir le Fils du rang

[1] Athan., *De decr. Nic. syn.*, cap. XIX. — [2] Athan., *De syn.*, cap. XXXVI. — [3] Cf. Athan., *De decr. Nic. syn.* (page 297), cap. XIX, XX.

des créatures et en le mettant avec le Père dans un rapport de nature ; car il y avait déjà parmi les partisans d'Arius une foule de semiariens, ou un parti assez important d'eusébiens qui, sans prétendre que le Fils était une créature, ne le mettaient pas cependant, comme faisaient les orthodoxes, au même niveau que le Père ; ils croyaient à une subordination essentielle du Fils au Père. Or, cette manière de concevoir le mystère de la Trinité n'était pas encore condamnée par les expressions du Symbole, puisqu'ils admettaient aussi que le Fils est engendré de la nature du Père.

Les Pères demandèrent donc qu'on y ajoutât d'abord que le Verbe est la propre vertu et l'image du Père, qu'il lui est en tout égal et semblable, qu'il est immuable, éternel et inséparablement uni à lui ; car il n'y eut pas de temps où il n'était pas. Le Verbe a toujours existé, il a toujours été auprès du Père, comme l'éclat de sa lumière [1]. Cependant les ariens et les semiariens pouvaient cacher leur interprétation du mystère de la Trinité derrière ces expressions que l'Écriture applique aussi aux êtres finis, comme lorsquelle dit (*I Cor.*, XI, 7) que l'homme est l'image de Dieu, que nous sommes des dieux (*Act.*, XVII, 28). Il s'agissait donc de préciser, en face de l'hérésie, le sens des expressions bibliques concernant Notre-Seigneur.

Pour cela, il n'y avait point de terme plus propre que celui que le pape Denis avait déjà employé vers le milieu du troisième siècle : ομοούσιος. Il devait signifier deux choses, premièrement que le Fils n'est pas une nature subordonnée, essentiellement autre et moins parfaite que le Père ; deuxièmement, que la nature du Père et du Fils est la même numériquement, en sorte que le Père et le Fils possèdent de la même manière une seule et même nature ; qu'ils ne sont pas l'un à côté de l'autre, mais l'un dans l'autre. En d'autres termes, il fallait établir entre la nature du Fils et la nature du Père, non pas seulement une égalité spécifique qui aurait permis de les concevoir encore comme juxtaposées et hors l'une de l'autre ; mais l'unité numérique de la nature dans le

[1] Athan., *De decr. Nic. syn.*, cap. XX (p. 268) : Τῶν δὲ ἐπισκόπων πάλιν λεγόντων δεῖν γραφῆναι δύναμιν ἀγηθινὴν καὶ εἰκόνα τοῦ πατρὸς τόν λὸγον, ὅμοιόν τε καὶ ἀπαράλλακτον αὐτὸν κατὰ πάντα τῷ πατρί, καὶ ἄτρεπτον, καὶ ἀεί καὶ ἐν αὐτῷ εἶναι ἀδιαιρέτως· οὐδέποτε γὰρ οὐχ ἦν, ἀλλ' νη ὁ λόγος ἀεί.

Père et dans le Fils. Ce dernier point, le mot ὁμοούσιος ne l'exprimait pas sans doute aussi explicitement que le premier, que la consubstantialité essentielle du Père et du Fils; cependant il contenait aussi implicitement l'unité numérique, à moins qu'on n'admette que les Pères aient voulu subsidiairement laisser place à l'idée de deux êtres divins, après avoir si nettement formulé au commencement du symbole le dogme de l'unité de Dieu. C'est pourquoi saint Athanase disait : « Sous le rapport corporel, deux choses peuvent se ressembler, sans être l'une dans l'autre et tout en étant séparées par un long espace, comme il en est des enfants et de leurs parents. Il n'en est pas ainsi des rapports du Père et du Fils. Le Fils n'est pas seulement semblable au Père ; il est encore substantiellement inséparable de lui. Lui et le Père sont un, comme il le dit lui-même, et toujours le Père est dans le Verbe comme le Verbe dans le Père ; c'est absolument le même rapport que celui du rayon à la lumière d'où il sort : voilà ce que veut dire le mot ὁμοούσιος [1]. » Mais s'il en est ainsi, ce même mot contenait une réfutation de l'hérésie sabellienne. De même qu'on ne peut dire de deux hommes qu'ils sont consubstantiels ou qu'ils portent le même nom, que lorsqu'ils sont deux personnes distinctes ; de même on ne saurait dire du Père et du Fils qu'ils sont consubstantiels, s'ils ne conviennent quant à la nature, et ne se distinguent quant aux personnes. « Ce mot, dit saint Basile [2], nie l'identité des hypostases et implique la distinction des personnes. Car une chose n'est jamais consubstantielle à elle-même, mais toujours à une autre. »

On voit par là, que cette expression devait nécessairement devenir la devise des orthodoxes ; elle éventait tous les artifices exégétiques des ariens, car il n'était pas possible d'y attacher un sens arien ou semiarien. Chez plusieurs semiariens, la dispute se porta plus tard presque exclusivement sur ce mot, qu'on se disait obligé de rejeter comme

[1] Athan., *De decr. Nic. syn.*, cap. XXII (page 269) : Ἐπειδὴ δε ἡ ἐκ πατρὸς τοῦ υἱοῦ γέννησις ἄλλη παρὰ τὴν ἀνθρώπων φύσιν ἐστίν· καὶ οὐ μόνον ὅμοιος, ἀλλὰ καὶ ἀδιαίρετός ἐστι τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας· καὶ ἓν μέν εἰσιν αὐτος καὶ ὁ πατήρ, ὡς αὐτὸς εἴρηκεν· ἀεὶ δὲ ἐν τῷ πατρὶ ἔστιν ὁ λόγος καὶ ὁ πατὴρ ἐν τῷ λόγῳ, ὡς ἔστι τὸ ἀπαύγασμα πρὸς τὸ φῶς· τοῦτο γὰρ καὶ ἡ λέξις σημαίνει. — [2] *Ep.* CCC (éd. Maur., LII).

n'étant pas biblique, parce qu'il supprimait en Dieu toute distinction et impliquait le sabellianisme. On voit par là en même temps combien les Pères de Nicée avaient eu raison de chosir ce terme, et avec quelle précision il énonçait la doctrine de l'Église. Dans ses anathématismes ajoutés au symbole, le concile rejette encore expressément quelques assertions des ariens : 1° qu'il fut un temps où le Fils n'était pas encore ou n'était pas encore engendré; 2° qu'il a été tiré du néant ; 3° qu'il est d'une autre essence ou nature [1]; 4° qu'il est changeant et muable. Sur la doctrine du St-Esprit les Pères crurent opportun de ne rien décider encore au-delà de ce qui était contenu dans le symbole des apôtres, par cette raison entre autres que les ariens ne s'étaient guère attaqués qu'à la divinité du Fils. Voici donc en quels termes le symbole, y compris les anathématismes, était conçu :

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν, πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν· καὶ εἰς ἕνα κύριον Ιησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατοός, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δἴ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καί τὰ ἐπὶ τῆς γῆς· τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, καὶ ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς τὸ πνεῦμα ἅγιον· τοὺς δὲ λέγοντας, ὅτι ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φασκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν [2] τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ ἁγία καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.

---

[1] Nous rappellerons à propos de cette formule : ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας, ce que nous avons déjà dit plus haut, que ces deux mots s'employaient encore l'un pour l'autre, et que ce fut plus tard seulement que ὑπόστασις fut pris définitivement pour *persona*. — [2] D'après une lettre des Pères de Nicée à l'Eglise d'Alexandrie, leur but, en frappant d'anathème ces expressions, n'était pas seulement de condamner ceux qui disaient que le Fils avait été créé, mais aussi les ariens, ceux qui lui attribuaient le pouvoir de choisir entre le bien et le mal.

DEUXIÈME PARTIE

Histoire des dogmes concernant la personne de Jésus-Christ, avant le concile de Nicée

§ 27

Doctrine de l'Ecriture-Sainte sur les préparatifs de la rédemption antérieurs au christianisme et les prophéties messianiques.

Déjà dans la première partie de l'histoire des dogmes, où nous avons rapporté les dogmes relatifs à Dieu et à la vie trinitaire, nous avons dû avoir les yeux constamment fixés sur celui qui étant le Verbe consubstantiel au Père, a paru visiblement dans la chair. Nous l'avons fait surtout dans le dessein de nous orienter sur Dieu et sur la Trinité divine. Nous devons maintenant, en nous rattachant étroitement à ce qui précède, examiner les points de doctrine concernant ce Verbe, non point comme étant la seconde personne en Dieu, mais comme étant notre Sauveur. Ils comprennent donc une partie spéciale des révélation divines, celles qui ont pour but le relèvement du genre humain tombé dans le péché et dans la misère : les préparatifs de la rédemption, la christologie dans le sens restreint, ou la doctrine relative à la personne du Sauveur, et la doctrine relative à l'œuvre de Jésus-Christ (*soteriologie*).

1. A peine l'attentat criminel de nos premiers parents était-il consommé dans le paradis, et leur châtiment dénoncé par Dieu lui-même, qu'on vit éclater l'amour et la miséricorde de Dieu, ouvrant à l'homme la voie par laquelle il pourrait, en luttant sans doute contre les puissances du mal, atteindre sa fin et obtenir la rémission de ses péchés. » J'établirai une inimitié entre toi et la femme, entre ta

semence et sa semence ; elle (d'après le texte original, la semence de la femme) t'écrasera la tête et tu tendras des embûches à son talon. » Cette promesse du Seigneur a été justement qualifiée de premier Évangile. Car Dieu y crayonne en quelque sorte l'histoire de l'humanité future, qui sera la guerre entre le royaume du mal et le royaume du bien; mais il promet en outre qu'il provoquera lui-même cette lutte en faveur du bien et qu'il la conduira heureusement à son terme par un descendant illustre de la femme, qui écrasera la tête du serpent.

Dans ce joyeux message, qui pouvait aisément se propager au loin par la tradition verbale, l'humanité recevait une garantie suffisante que Dieu lui demeurait dévoué dans l'amour et dans la miséricorde et qu'il allait préparer sa délivrance. Il devenait donc possible à tous, à ceux-là même qui plus tard n'auraient aucune connaissance des révélations ultérieures, de se rattacher à Dieu par la foi et par l'amour et d'obtenir la rémission de leurs péchés par l'espérance au rédempteur futur.

2. Le royaume de Dieu recruta sans doute des adhérents et des défenseurs parmi les descendants d'Adam, les séthites ; mais lorsque ceux-ci, les fils de Dieu, s'allièrent avec les filles de la race des caïnites, la corruption s'étendit de plus en plus ; seule la famille de Noë demeura fidèle à Dieu. Dieu alors prit la verge de sa justice, et quand les menaces, les prédictions de Noë furent devenues inutiles, il extirpa de la terre le genre humain tout entier, à l'exception de la famille de Noë. Plusieurs se convertirent encore au milieu des flots [1]. Le déluge devait servir en outre d'avertissement à l'humanité future et montrer à tous, par les signes les plus frappants, ce que les hommes méritent en ce monde de la justice divine s'ils perdent complètement de vue, dans leur généralité, leur fin suprême et marchent dans les voies de la chair.

Cependant, il semble que dans la conduite des affaires humaines, l'amour et la justice divine se soient fait contrepoids. A peine les eaux du déluge s'étaient-elles écoulées, que Dieu fit briller au ciel, avec une magnificence de couleurs inimitables, le signe de la paix ; il renouvela son alliance avec

[1] *I Pierre*, III. 19, 20.

Noë, lui promit sa miséricorde à lui et à ses descendants. Cependant la meilleure bénédiction fut annoncée à Sem, l'un de ses fils, à qui Dieu promit d'être son Dieu et son Seigneur; et cette bénédiction, Japhet et ses descendants devront également y participer ; car il habitera dans la tente de Sem. « Loné soit Jéhova le Dieu de Sem, que Chanaan soit son serviteur ! Que Dieu propage Japhet et qu'il habite dans les tentes de Sem, que Chanaan soit son serviteur ! [1] »

3. Cependant les descendants de Noë oublièrent les châtiments que Dieu avait infligés aux hommes ; au lieu de compter sur l'amour et la miséricorde de Dieu, ils voulurent illustrer leur nom et bâtir une tour dont le sommet atteindrait jusqu'au ciel. Dieu alors confondit leur langage et laissa les nations marcher dans leurs voies, sans toutefois les dépouiller de leur héritage naturel et du souvenir de la révélation, seul viatique pendant leur voyage. Il ne les exclut pas de sa Providence, mais il les assista par des moyens extraordinaires, comme le Dieu de l'alliance. Cependant, leurs destinées devaient, après bien des traverses et des détours, les conduire au centre unique, à Jésus-Christ, et les murir pour la moisson, afin que, dans la plénitude des temps, on pût aussi choisir dans leur sein les prémices du christianisme. Dieu ne s'était réservé qu'un peuple, et il avait conclu avec son ancêtre une alliance particulière. Comme la connaissance du seul vrai Dieu menaçait de s'évanouir de plus en plus, que l'idolâtrie et le mépris des commandements de Dieu faisaient chaque jour de nouveaux progrès, Dieu fit choix d'Abraham; il lui renouvela ses promesses, conclut avec lui une alliance particulière pour propager les moyens de salut parmi ses descendants, afin que le Sauveur pût sortir de leur sein et répandre de là sa bénédiction sur toute la terre et sur tous les peuples. « Quittez votre pays, vos amis, la maison de votre père, et allez dans les pays que je vous montrerai, et je ferai de vous un grand peuple, et en vous seront bénis tous les peuples de la terre [2]. »

Le promesse fut renouvelée à Isaac et à Jacob, et il fut annoncé à Juda par son Père expirant que le sceptre ne

[1] *Gen.*, IX, 25 : Barouk Iehova Elohê Schem.— [2] *Gen.*, XII, 1-3. Cf. XVIII, 18 XXII, 18 ; *Gal.*, III, 16.

serait point enlevé de sa maison jusqu'à ce que vînt celui qui apporterait la paix, et celui que tous les peuples allaient servir [1]. » Juda demeurera jusqu'au moment fixé la tribu dominante parmi les Israélites, puis le prince de la paix sortira de ses flancs et étendra son empire spirituel jusqu'aux extrémités de la terre.

Cependant l'oppression et l'esclavage où gémissaient en Egypte les descendants de Jacob devaient dervir, d'une part à fortifier, à purifier en eux le sentiment national et la conscience qu'ils étaient le peuple choisi de Dieu, et, d'autre part, à les rattacher plus étroitement, par la confiance et la reconnaissance, à Dieu qui les délivrait de la servitude d'une façon si admirable, et qui leur promettait de les introduire dans la terre promise, qu'il avait déjà garantie à leurs pères.

4. Ce fut Moïse que Dieu choisit, comme exécuteur de l'alliance qu'il voulait renouveler et déterminer avec plus de précision, avec les descendants d'Israël, devenus maintenant son peuple. La loi morale, dont Dieu avait déjà gravé les principaux traits dans le cœur de chaque homme, fut de nouveau solennellement proclamée sur le Sinaï, écrite sur des tables de pierre et expliquée avec plus de détails. Le service divin fut réglé par Dieu lui-même, des mesures très-rigoureuses furent prises pour écarter l'idolâtrie et conserver le dogme monothéiste. Une loi fondamentale de l'État et une constitution devaient élever la situation politique et sociale d'Israël bien au-dessus de celle des autres peuples. Toutes ces lois, toutes ces institutions avaient pour objet de préparer le peuple d'Israël à sa sublime mission, d'une part pour faire de lui l'asile de la vraie connaissance de Dieu et de la religion au sein de l'humanité, et, d'autre part, pour prendre peu à peu les dispositions nécessaires pour la révélation qui allait être faite en Jésus-Christ. — Comme tout s'ordonne, dans la plus belle harmonie, quand nous considérons de ce point de vue l'histoire du peuple juif ; et, au contraire, comme tout devient inexplicable et énigmatique quand on y méconnaît l'intervention de Dieu !

La loi, envisagée par un certain côté, était une loi parti-

[1] *Gen.*, XLIX, 10.

culière, destinée à tenir Israël dans l'isolement ; quoique sa séparation d'avec les autres peuples ne fût nécessaire que pour empêcher que le peuple de l'alliance ne fût envahi par la corruption. Du reste, la mission d'Israël devait tourner au bien et à l'avantage de l'humanité tout entière, non pas en ce sens seulement que les bases de la rédemption du genre humain devaient être posées dans son sein, mais aussi en ce sens que les peuples antérieurs au christianisme devaient bénéficier de sa religion pour s'orienter et se relever ; car c'est précisément dans ce but que Dieu lui avait assigné pour séjour au milieu des peuples civilisés de l'antiquité, les contrées bénies de la Méditerranée. Or, y avait-il un lieu plus favorable que la Palestine pour dresser le flambeau qui devait éclairer toute la terre ?

Saint Paul disait que toute la loi devait servir de préparation au christianisme [1] ; car si elle ne pouvait pas d'elle-même opérer la justification et remettre les péchés, elle servait du moins à faire connaître la volonté de Dieu manifestée par la loi, à éveiller et entretenir dans l'homme par des prescriptions détaillées, le sentiment de sa faute et le désir d'en être affranchi par le Sauveur annoncé [2]. A ceux qui aspiraient à la perfection, elle ne leur laissait pas ignorer les voies supérieures de la morale surnaturelle, mais elle leur fournissait les moyens d'opérer leur salut par la foi au Messie à venir [3]. Dans sa partie liturgique, la loi tendait au même but, et elle montrait en même temps aux esprits attentifs, par des signes mystérieux, par des types et des figures, la consommation du culte en Jésus-Christ et les moyens de sanctification qui devaient non seulement symboliser, mais opérer la grâce divine.

5. Parmi ces préparatifs de la rédemption, on remarquait surtout les prophéties messianiques et le développement progressif de l'idée du Messie et de son royaume : c'était l'âme du judaïsme sous la loi ancienne. Déjà le Seigneur avait promis à l'ancêtre de la race, Abraham, et il avait renouvelé cette promesse à Isaac et à Jacob, que de leur semence sortirait le Sauveur du monde, qui apporterait la paix à tous les peuples de l'univers. C'était là assurément une grande mis-

[1] *Gal.*, III, 24. — [2] *Gal.*, III, 19. Cf. *Rom.*, III, 19 ; V, 20. — [3] *Deut.*, VI, 5.

sion pour le peuple d'Israël ! C'est elle seule qui explique la législation mosaïque, l'histoire tout entière du peuple, toutes les institutions divines établies dans son sein. Dieu ne se contenta pas de renouveler souvent les promesses faites aux patriarches et de rendre la voie du salut accessible à tous par la foi au Messie futur ; il fit dessiner au peuple l'image du Messie sous des couleurs de plus en plus vives et avec des traits chaque jour plus caractérisés, afin de donner à ses espérances une base de plus en plus concrète. Déjà Moïse avait annoncé avec une suffisante clarté un grand prophète, dans ces paroles que Dieu lui adresse : « Je leur susciterai du milieu de leurs frères un prophète qui sera semblable, et je mettrai mes paroles dans sa bouche, et il leur annoncera tout ce que je lui aurai commandé [1]. »

Cependant depuis que David avait entouré de tant d'éclat le royaume d'Israël et reçu de Dieu l'assurance que de sa race sortirait un illuste rejeton qui édifierait une maison au Seigneur, et dont le trône subsisterait à jamais [2], les prophéties devenaient de plus en plus circonstanciées et précises, l'image d'un grand roi, mais aussi d'un grand patient et d'un grand prêtre [3], apparaissait de plus en plus magnifique et reconnaissable. Le vainqueur du serpent, le messager de la paix, le Dieu de l'alliance reçoit le nom de Messie (Maschina) [4] d'oint, de Christ; il apparaît comme un roi, comme le Fils de Dieu [5] et un fils de l'homme ; son royaume s'étendra jusqu'aux extrémités de la terre et jusqu'à la fin des temps [6], son empire répandra partout la paix et le bonheur, la vérité et la grâce [7].

Plus tard, lorsque le peuple élu fut menacé d'être opprimé par la puissance des Assyriens et de perdre son indépendance, quand les jugements divins condamnant le peuple à l'exil et à l'expulsion s'accomplirent, Dieu mit sa parole dans la bouche du grand prophète Isaïe et de plusieurs autres après lui, pour rallumer l'étincelle qui brillait encore et remettre sous les yeux du peuple les promesses de l'alliance : « Un fils nous est né, un fils nous a été donné ; sur son épaule sera la principauté, et on l'appellera l'Admirable, le Conseiller,

[1] *Deut.*, XVIII, 18, 19. — [2] *II Sam.*, VIII, 13 et suiv. — [3] *Ps.* XXII et CX. — [4] *Ps.* II, 2 ; *Dan.*, IX, 25, 26. — [5] *Ps.* II, 7. — [6] *Ps.* II, 8 ; XLV, 3. — [7] *Ps.* LXXII.

Dieu, le Fort, le Père du siècle futur, le Prince de la paix. Son empire s'étendra, et la paix n'aura point de fin. Il s'assiéra sur le trône de David et il possédera son royaume pour l'affermir et le fortifier dans l'équité et la justice, depuis ce temps jusqu'à l'éternité. Ainsi fera le zèle du Seigneur des armées [1]. » Le Messie se présente surtout à nous dans Isaïe en qualité de grand-pontife, qui portera sur ses épaules les péchés du monde, et satisfera pour tous les hommes. « Il a pris véritablement nos langueurs et il s'est chargé lui-même de nos douleurs. Nous l'avons considéré comme un lépreux, comme un homme frappé de Dieu et humilié ; mais il a été percé de plaies pour nos iniquités, et il a été brisé pour nos crimes. Le châtiment qui devait nous procurer la paix est tombé sur lui, et nous avons été guéris par ses meurtrissures [2]. » Les prophètes donnent même avec des détails précis, sa naissance d'une Vierge [3], le lieu de sa naissance [4], la trahison d'un de ses disciples, qui le vendra pour trente deniers [5], son entrée à Jérusalem [6], le temps de son apparition pendant la durée du second temple [7], à la fin des soixante-dix semaines d'années après le décret qui doit mettre fin à l'exil des juifs [8].

Les prophètes emploient les tournures les plus diverses, les images les plus magnifiques pour fixer le temps de l'empire du Messie et pour achever de le caractériser. Au commencement de cet empire, le temple sera détruit, le culte de l'ancienne loi sera aboli [9] ; un culte, un sacrifice nouveau, spirituel, agréable à Dieu, sera établi par toute la terre et toutes les nations entreront dans le royaume du Messie [10]. « Et il arrivera ceci : si dans les familles de la terre il se trouve quelqu'un qui ne vienne pas à Jérusalem adorer le roi et le seigneur des armées, la pluie du ciel ne tombera point sur lui. Et si une famille d'Égypte n'y monte pas et n'y vient pas, la pluie du ciel ne tombera point non plus sur elle, mais elle sera enveloppée dans la même ruine dont le Seigneur frappera toutes les nations qui n'y seront point montées pour célébrer la fête des tabernacles [11]. » Si nous

[1] *Is.*, IX, 6, 7. Cf. *Zach.*, IX, 10. — [2] *Is.*, LIII, 4 et seq. Cf. L, 6 et suiv. — [3] *Is.*, VII, 14. — [4] *Mich.*, V, 2. — [5] *Zach.*, XI, 12 et seq. — [6] *Ibid.*, IX, 9. — [7] *Agg.*, II, 4. — [8] *Dan.*, IX, 24. — [9] *Malach.*, I, 10. — [10] *Is.*, II ; *Zach.*, II, 11. — [11] *Zach.*, XIV, 17 et suiv.

jetons un dernier regard sur le tableau que nous venons de tracer en raccourci des prophéties messianiques, il nous sera impossible de méconnaître leur haute importance dans l'économie du salut sous l'ancienne loi [1]. Et de fait, l'idée messianique est proprement l'âme de toutes les prophéties de l'ancien Testament; elle ne servait pas seulement à tous d'étoile polaire pour se diriger dans le chemin de la justification et de la sanctification : Dieu avait encore d'autres desseins, il voulait élever et affermir Israël en tant que nation. Cette idée devait donner au peuple le sentiment de son excellence et de son rôle parmi les autres nations, lui rappeler constamment à la mémoire qu'il avait pour mission de transmettre un jour à tous les peuples les bienfaits de la rédemption. Si les révélations de Dieu à Israël, si l'alliance qu'il avait contractée avec lui, pouvaient lui inspirer de l'orgueil pour être descendu d'Abraham et lui donner sur Dieu des vues particularistes, il apprit par des révélations messianiques que l'accomplissement parfait des révélations judaïques était le bien commun de l'humanité entière, que le Messie serait aussi le roi et le rédempteur des nations, que Dieu enfin avait appelé les gentils aussi bien que les juifs à jouir des avantages de son royaume.

Mais quand l'horizon politique des Israélites vint à s'assombrir et que la puissance des Assyriens et des Babyloniens menaça d'engloutir la nation, ce fut de nouveau par l'espérance au futur libérateur que les prophètes, suscités d'en haut dans les moments critiques, essayèrent de rassembler le peuple autour du sanctuaire d'Israël et de l'étendard du seul vrai Dieu. C'est précisément aux époques où les Israélites étaient menacés de ruine comme nation distincte, quand son existence était en jeu, que florissaient, agissaient et enseignaient les prophètes de l'ancien Testament. La série des prophètes se termine au moment où les Juifs parvenaient à s'affranchir de la captivité de Babylone et qu'ils entraient en possession de la terre promise et à rétablir leur culte dans le temple nouvellement reconstruit. Un autre sujet de consolation et d'encouragement dans les souffrances et les épreuves, un stimulant à demeurer atta-

[1] Voy. Hengstenberg, *Christologie*, t. II, sect. II, p. 1, 2e éd.

chés à Dieu et à sa loi leur fut fourni par l'espérance en des temps meilleurs, que leur réservait le royaume du Messie. Le mépris où les tenaient les païens devait leur inspirer une haute estime pour les avantages dont ils étaient favorisés ; la servitude où ils gémissaient allait se tourner en domination universelle, les coups de la justice divine allaient atteindre leur sommet dans l'oint du Seigneur, pour faire place à la glorification et à la sanctification du peuple et de l'humanité tout entière. Qaand le peuple se pleignait que le Sauveur se fît si longtemps attendre et le laissât gémir dans les épreuves et les tribulations, les prophètes l'exhortaient à la pénitence, car l'avènement du Messie ne devait profiter qu'aux bons ; les méchants, et tous ses contradicteurs, il allait les anéantir.

Et quelle haute importance les prophéties messianiques ne devaient-elles pas acquérir par ce fait que les Juifs, en les comparant avec leur accomplissement, pourraient reconnaître leur vrai Messie et se sentir entraînés à croire en lui ! Et ce n'est pas seulement pour les Juifs, mais pour toutes les générations à venir que les motifs de crédibilité devaient conserver leur valeur.

De là vient que le Sauveur se donne partout comme le Messie annoncé dans l'ancien Testament, aussi bien devant le sanhédrin [1] assemblé chez le grand-prêtre qu'en présence des disciples de Jean [2] et de la Samaritaine [3]. Il règle les détails de son entrée dans Jérusalem, tels qu'ils avaient été marqués d'avance par les prophètes [4], et il annonce à ses disciples sur le chemin d'Emmaüs que tout ce que les prophètes ont prédit de lui est arrivé et a dû arriver ainsi [5]. C'est de là que part l'Évangéliste saint Mathieu dans la rédaction de son évangile pour établir que le Seigneur est véritablement le Messie apparu, et les Apôtres, dans leurs prédications au peuple, reviennent constamment sur ce sujet [6].

Cette signification des prophéties messianiques avait d'autant plus de valeur au temps de Jésus-Christ, que

[1] *Matth.*, XXVI, 63, 64. — [2] *Ibid.*, XI, 3 et seq. — [3] *Jean*, IV, 25, 26. — [4] *Matth.*, XXI, 1 ; *Jean*, XII, 12 et suiv. — [5] *Luc*, XXIV, 26 et suiv. — [6] *Act.*, III, 18 ; X, 43 ; *I Cor.*, XV, 3, 4 ; *II Cor.*, I, 20.

l'attente de celui qu'on désirait depuis si longtemps était générale non-seulement chez les Juifs, mais aussi chez les païens. Toutes les guerres, tous les soulèvements des Juifs à cette époque s'expliquent en grande partie par les idées extravagantes que le peuple se faisait du Messie. Les saintes Écritures elles-mêmes supposent pourtant que les espérances messianiques étaient généralement répandues ; saint Jean-Baptiste proteste contre cette opinion qu'il est lui-même le Messie [1], et il dit que le Seigneur est cet agneau de Dieu, prophétisé par Isaïe; saint André aborde son frère Simon en lui annonçant qu'il a trouvé le Messie [2] et le grand-prêtre demande au Seigneur, dans un interrogatoire solennel, s'il est le Messie et le Fils de Dieu. Chez les païens eux-mêmes on savait que la venue du Messie était universellement attendue, et plusieurs d'entre eux partagaient ces espérances. Témoins les trois mages venus de l'Orient, et qui dans la capitale s'enquièrent du roi des Juifs nouvellement né, dont ils ont vu l'étoile [3]; témoin Suétone qui connaissait cette attente répandue dans tout l'Orient, que les Juifs auraient l'empire du monde [4]; témoin enfin ce que dit Tacite [5] dans son *Histoire* et Virgile dans sa quatrième églogue [6].

§ 28

Doctrine de l'Écriture sainte sur la personne du Sauveur.

Quand la plénitude des temps fut venue, et que les voix qui demandaient la délivrance, un enseignement et une révélation divine, la rémisssion des péchés et le renouvellement des mœurs, s'élevèrent vers le ciel avec des accents de plus en plus pressants et suppliants; quand la fusion politique des peuples appelés les premiers au christianisme sembla avoir été préparée tout exprès sous le sceptre des Romains pour hâter la propagation d'une religion universelle; quand les jours que Dieu avait désignés par la bouche des prophètes furent accomplis : alors se réalisa dans une demeure solitaire de Nazareth, en présence du

[1] *Jean*, I, 20. — [2] *Jean*, I, 41. — [3] *Matth.*, II, 2. — [4] *Vita Vesp.*, cap. IV : Percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis ut eo tempore Judæa profecti rerum potirentur. — [5] *Hist.*, v, 13. — [6] V, 4-10.

messager céleste Gabriel, et d'une Vierge consacrée à Dieu de la race de David, le mystère qu'attendaient les nations, le mystère qui devait résoudre dans un magnifique accord toutes les dissonances de l'humanité : l'incarnation du Fils de Dieu. Une fille d'Eve, une Vierge bénie, fut seule appelée du côté des hommes à concourir à l'exécution de ce mystère impénétrable de l'amour divin. Mais il allait bientôt, quoique par un progrès insensible, être embrassé par la foi dans des sphères de plus en plus étendues, accueilli avec un dévouement sans bornes, transformer les mœurs, faire des hommes des enfants de Dieu et des temples du Très-Haut.

Le Fils de Dieu prit une chair dans le sein de la Vierge Marie, que sa cousine Elisabeth salua du titre de mère de Dieu, et que son chaste époux reconnnt pour telle. Elle mit donc au monde, à Bethléem, au milieu des cantiques des armées célestes, le Sauveur de l'humanité. Elle l'enveloppa de langes, le déposa dans une crèche et le nourrit de son lait maternel; les bergers et les mages de l'Orient viennent les premiers l'adorer comme le Fils de Dieu et le Messie. Quant aux choses merveilleuses que les siens purent remarquer de lui, l'Écriture sainte n'en dit rien de particulier. Pour tout ce qui paraît de lui au dehors, il est, comme nous tous, un enfant des hommes ; il grandit, il croît en âge, en grâce et en sagesse devant Dieu et devant les hommes ; il est associé à la fuite en Egypte, il mène à Nazareth une vie solitaire et cachée sur laquelle les évangiles ne nous disent rien, sinon qu'à l'âge de douze ans il fit le pèlerinage de Jérusalem et remplit d'étonnement, par ses connaissances, les docteurs qui enseignaient dans le temple. Ce fut à l'âge de trente ans seulement qu'il sortit de sa retraite, se fit baptiser par saint Jean et commença son ministère public.

1. Que le Seigneur, nonobstant la plénitude de la nature divine, dont nous avons parlé dans la première partie, ait eu également une nature humaine complète, et surtout un véritable corps humain, il semblerait presque superflu de le prouver, si des objections n'avaient été élevées plus tard contre cette doctrine par les gnostiques et les docètes, qui rejetaient tout ce qui était naturel ou juif. D'après toutes les prophéties messianiques en effet, les Juifs n'avaient jamais attendu autre chose, sinon que le Messie descendrait

de la race d'Abraham et de la famille de David; et les contemporains du Seigneur n'ont jamais élevé un doute sur la réalité de son apparition humaine, de sa nature humaine. La foule le prenait même pour le propre Fils de Joseph.

Les Évangélistes rappellent que le Seigneur descend d'Abraham et de David; ils parlent longuement de sa conception et de sa naissance virginale [1], et saint Paul dit de lui qu'il a pris la semence d'Abraham ou de David [2]. Dans l'évangéliste saint Matthieu, le Seigneur est généralement appelé l'enfant des hommes, et saint Paul oppose à l'ancêtre de la vie humaine, à Adam, par qui le péché est entré dans le monde et avec le péché la mort, un autre ancêtre, Jésus-Christ, par qui tous ont obtenu la grâce de la rédemption [3]. L'évangéliste saint Jean dit du Verbe, au commencement de son évangile, qu'il s'est fait chair [4], et ailleurs, qu'il est venu dans la chair.

Sur le corps du Seigneur en particulier, les évangélistes rapportent qu'il était en tout semblable au nôtre, soumis a la croissance [5] et à toutes les nécessités physiques. Ils n'omettent pas de dire qu'il était sujet à la faim et à la soif [6], et lui-même le déclare sur la croix quand il s'écrie : J'ai soif! Le Seigneur ne s'est pas soustrait aux faiblesses de la nature, aux imperfections, aux souffrances, en tant qu'elles ne sont pas la suite des péchés personnels. Il s'est assis fatigué auprès d'une fontaine [7]; il a éprouvé les angoisses du trépas et il a expiré sur la croix, de la mort la plus douloureuse, après d'indicibles tourments. Son corps sacré a été trouvé à l'état de cadavre [8] et mis au tombeau par les siens.

Ainsi, du côté de son corps, du moins dans la vie ordinaire, Jésus-Christ n'offrait rien qui le fît reconnaître comme un être d'une autre espèce et comme n'étant pas notre frère. Cependant plusieurs avantages lui venaient même sous le rapport corporel à raison de la nature divine qui habitait en lui. Telle est notamment son admirable conception dans le sein de la Vierge Marie, sans l'intervention d'aucun

[1] *Matth.*, I, 18 et suiv.; *Luc*, I, 26 et suiv. — [2] *Hebr.*, II, 14, 16. Cf. VII, 14; *Rom.*, I, 3; *Gal.*, IV, 4. — [3] *Rom.*, V, 19. — [4] *I Jean*, IV, 2. — [5] *Luc.* II, 52. — [6] *Luc*, VII, 31. — [7] *Jean*, IV, 6. — [8] *Jean*, XIX, 34.

homme, par la seule vertu du Saint-Esprit. Déjà Isaïe [1] l'avait annoncé sous l'ancien Testament par ces paroles : « Voilà qu'une Vierge concevra et enfantera un fils, dont le nom sera Emmanuel. » La même chose est enseignée sous le nouveau dans les termes les plus explicites [2]. L'Évangile suppose pour le moins que Marie était vierge avant la conception et la naissance du Sauveur, et le fait expressément ressortir [3]; quant à sa virginité ultérieure, nous n'avons pas de renseignements positifs, mais seulement des indices, qui ont suscité pourtant de nombreuses controverses.

Une autre conséquence de la nature divine du Seigneur et de son union étroite avec la nature humaine, c'est que le Sauveur ne pouvait pas être assujetti par nécessité aux suites du péché, pas plus qu'au péché lui-même. Les souffrances et les douleurs qui dépassaient la mesure naturelle, il les a librement acceptées non seulement en ce sens qu'il s'est fait homme librement, qu'il a pris librement la nature humaine, avec ses faiblesses, mais encore parce qu'il a accepté de la main de son Père céleste, par un acte spécial de sa liberté, les souffrances et la mort sanglante et ignominieuse de la croix, qui sont pour nous des suites nécessaires du péché. Si nous succombons nécessairement à la mort, il l'a endurée, lui, avec une pleine liberté, parce qu'il l'a voulu [4], afin de satisfaire pour les péchés du monde en acceptant volontairement les souffrances et les tortures. Le Seigneur était encore et surtout, en ce qui concerne son corps, exempt des convoitises, des mouvements désordonnés de la chair, qui, étant nés du péché et conduisant au péché, sont incompatibles avec la nature divine du Seigneur.

Le corps du Seigneur reçut un privilége plus éclatant encore quand il ressuscita glorieux du tombeau, le troisième jour après sa mort. Cette résurrection est décrite par tous les Evangiles dans les termes les plus circonstanciés, et les apôtres, dans leurs Epîtres, en font le noyau de leur prédication ; ils y voient un témoignage irréfragable de la divinité de Jésus-Christ et de la divinité de sa doctrine.

Que le Seigneur, dans cet état transfiguré, où la gloire

[1] *Is.*, VII, 14. — [2] *Matth.*, I, 18 et suiv.; *Luc*, I, 35 et suiv. — [3] *Matth.*, I, 23, 25. — [4] *Is.*, LIII, 7; *Jean*, X, 18.

céleste se répandit sur son corps, n'ait pas eu un corps évanoui en pur fantôme, il l'a prouvé à ses apôtres d'une manière palpable, lorsque paraissant au milieu d'eux le soir de sa résurrection, il leur dit [1] : « Voyez mes mains et mes pieds ; c'est moi, touchez et voyez ; un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai. »

2. L'Ecriture sainte lui attribue et il s'attribue lui-même [2], une âme humaine complète, douée de raison et de liberté. Les Évangélistes le font aussi, et en termes qui prouvent qu'il était, comme nous, accessible aux affections et aux sentiments humains. « Jésus, lorsqu'il la vit pleurant, et les Juifs qui étaient avec elle, pleurant, frémit en son esprit et se troubla en lui même [3]. » Le Seigneur s'attribue une connaissance qui doit nécessairement se distinguer de la connaissance et de la science divines, [4], et dans saint Luc. il est parlé d'un progrès dans la sagesse, qui suppose une connaissance humaine dans la personne de Jésus-Christ, car la connaissance divine ne saurait se perfectionner. Nous trouvons encore en lui des affections et des sentiments humains quand il est envahi par les tristesses et les angoisses [5] et sa mort est dépeinte comme une séparation de l'âme d'avec le corps [6]. Nous devons également lui supposer une volonté humaine distincte de la volonté divine, quand il fait cette prière au jardin de Gethsémani : « Mon Père, que votre volonté se fasse et non la mienne [7]. »

Du côté de son âme humaine, le Seigneur jouissait aussi de prérogatives particulières, par suite de son union personnelle avec le Verbe, plus encore que du côté de sa nature corporelle, car pendant sa vie terrestre, les fruits de l'union hypostatique se communiquèrent avec surabondance à la partie élevée ou aux facultés supérieures de l'âme. Son intelligence ne pouvait pas s'obscurcir, ni sa volonté faiblir pour le bien, suivant ce qui arrive en chacun de nous par l'effet du péché originel : tout cela était aussi étranger à son âme que le péché lui-même. Au contraire, l'âme humaine du Seigneur, par suite de l'union hypostatique, était ornée, dans

[1] *Luc*, xxiv, 39. — [2] *Matth.*, xxvi, 37, 38. — [3] *Jean*, xi, 33. — [4] *Marc.*, xiii, 32. — [5] *Matth.*, xxvi, 37; *Luc*, xxii, 43. — [6] *Matth.*, xxvii, 50; *Jean*, xix, 30; *I Pierre*, iii, 18, 19. — [7] *Matth.*, xxvi, 31.

la plus haute perfection, de tous les dons naturels et de toutes les grâces surnaturelles, bien que l'Ecriture ne nous donne pas une analyse complète de ces avantages, à l'exception de l'impeccabilité qui est attribuée au Seigneur en divers endroits et dans les termes les plus explicites [1]. Nous n'avons pas d'explication détaillée sur les avantages de la connaissance humaine de Jésus-Christ, ou sur la mesure de ses grâces.

3. D'après l'Ecriture sainte, ainsi que nous l'avons dit dans la première partie sur la divinité du Seigneur, il possédait la nature divine et la nature humaine dans toute leur plénitude, et l'une et l'autre étaient unies en lui dans l'unité de personne. L'Ecriture sainte, il est vrai, ne parle pas de la dualité des natures et de l'unité de la personne avec les expressions qui sont devenues usuelles dans la suite ; mais elle représente toujours le Seigneur comme un être unipersonnel, qui dit de lui des choses divines et des choses humaines. C'est un seul et même Christ qui dit de soi qu'il était avant Abraham [2], qu'il était chez le Père avant que le monde fût ; qu'il a soif, qu'il est affligé jusqu'à la mort. C'est également cette union intime que saint Jean entend exprimer, quand il dit du Verbe dans le prologue de son Evangile qu'il s'est fait chair et a demeuré parmi nous.

Quant à cette autre question : de quel côté faut-il placer le principe constitutif de la personne : du côté de la nature divine ou du côté de la nature humaine ? il est indubitable que ce principe ne pouvait appartenir qu'au Verbe divin, car il ne pouvait ni perdre sa personnalité éternelle, ni l'abandonner à une nature créée. Ce point est également énoncé avec une suffisante clarté dans les passages que nous avons cités du prologue du quatrième évangile, quand il est dit du Verbe qu'il s'est fait chair et qu'il a résidé parmi nous, que nous avons vu sa gloire, la gloire du Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité ; quand on voit ailleurs que c'est le Fils de Dieu qui a pris la semence d'Abraham [3]; ou que celui qui était dans la forme de Dieu, s'est abaissé et a pris la forme d'esclave [4].

[1] *Is.*, LIII, 9; *Jean*, VIII, 46; *Hebr.*, IV, 15: *I Pierre*, II, 22: *I Jean*, III, 5. — [2] *Jean*, VIII, 58. — [3] *Hebr.*, II, 16. — [4] *Phil.*, II, 6 et suiv.

Quel trésor inépuisable de vérité ne trouvons-nous pas dans cette œuvre unique de la manifestation divine : l'incarnation du Fils de Dieu ! De quelles abondantes marques de l'amour divin ne fut-elle pas suivie ! Quelle lumière inespérée ne répandit-elle pas sur toutes les questions religieuses, sur Dieu et sur la destinée de l'homme ! Les auteurs sacrés ne savent ce qu'ils doivent le plus admirer, de l'amour et de la condescendance infinie de Dieu, de sa révélation sous l'enveloppe de la nature humaine, ou de la gloire et des bienfaits qui en sont résultés pour l'humanité entière. « Dieu a tant aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique, afin que tous ceux qui croient en lui ne soient point perdus, mais qu'ils aient la vie éternelle[1]. » Il ne suffisait pas à Dieu de nous appeler du néant à l'existence, de nous créer à son image, de nous orner, de préférence à toutes les créatures, des dons magnifiques de la nature et de la grâce ; il nous a aimé à ce point que bien qu éloignés de lui, et chargés de péchés et de crimes, il nous est venu chercher dans le désert, il a partagé toutes nos souffrances et nos fatigues, il s'est fait semblable à nous en toutes choses, hormis le péché, il s'est dépouillé lui-même et nous a donné la qualité de Fils de Dieu, tout ce qu'il pouvait nous donner, tout ce qu'il pouvait prétendre comme Fils consubstantiel du Père. L'humanité pouvait-elle reçevoir une dignité plus haute que celle d'avoir Dieu pour un de ses membres ? Quelle source abondante de grâce et de bénédiction nous a été ouverte à tous, lorsque le Dieu d'amour et de bonté a fixé visiblement et corporellement son séjour parmi nous pour une éternité. Unir l'homme à Dieu, et par cette union, le conduire à sa destination et à sa félicité, c'est la tâche de toute religion ; or cette tâche ne pouvait être mieux remplie que par l'union hypostatique de Dieu avec l'homme. Elle semblait achever l'ouvrage de la création, et ramener la création tout entière à son centre qui est Dieu, afin qu'elle entrât par le Fils en participation de la vie divine.

[1] *Jean*, III, 16; Cf. *Ephes.*, I, 3.

§ 29

Doctrine de l'Écriture sainte sur l'œuvre de la rédemption.

Le Messie avait toujours été annoncé dans l'ancien Testament comme un Sauveur qui devait affranchir du péché et de la misère, non seulement Israël, mais l'humanité entière : c'était l'attente de tous les hommes de bien. C'est ainsi également que la mission du Fils de Dieu fait homme est désignée par l'ange, quand il dit dans son message à Marie et plus tard à Joseph : « Et elle (Marie) enfantera un fils, que vous appellerez Jésus, car il délivrera son peuple de ses péchés[1]. » C'est ainsi encore que le Seigneur lui-même explique les causes pour lesquelles il va quitter le sein de son Père céleste[2], et que les apôtres interprètent les conseils de Dieu : « C'est lui que Dieu a élevé à sa droite comme étant le prince et le Sauveur, qu'il a établi pour donner à Israël la pénitence et la rémission des péchés[3]. » Or, l'humanité n'était pas seulement chargée d'une faute qu'il fallait effacer et expier afin que le ciel pût se rouvrir, et avec lui le trésor des grâces ; il règnait de plus, dans les choses morales et divines, une ignorance qu'il fallait dissiper, une faiblesse, une impuissance de la volonté, une perturbation dans l'ordre moral et social, qui ne pouvaient subsister. Il fallait donc trois choses pour que la rédemption fût complète : instruire l'humanité sur les vérités religieuses, — la réconcilier avec Dieu et satisfaire pour ses péchés, — renouveler l'ordre moral, affermir et fortifier dans la voie du salut l'humanité affranchie et régénérée. Jésus-Christ devait donc être à la fois, en sa qualité de Sauveur, un maître, un prêtre et un roi.

1. L'Esprit-Saint avait annoncé par la bouche de Moïse que le Messie serait un prophète[4], et il est dit de lui dans Isaïe : « Je fais de vous la lumière des gentils, afin que vous portiez mon salut jusqu'aux extrémités de la terre[5]. » Mais le Seigneur n'était pas un simple docteur tel que les autres

[1] *Matth*,, I, 21. Cf. *Luc.*, I, 30 et suiv. — [2] *Luc.*, XXIV, 46 ; *Jean*, III, 14-18. — [3] *Act.*, V, 31. Cf. *I Tim.*, I, 1 ; *I Tit.*, III, 3, 4. — [4] *Deut.*, XVIII, 18, 19. — XLIX, 6. Cf. *Mich.*, IV, 2.

prophètes, annonçant ce qu'il avait reçu de Dieu ; Dieu parlait directement par sa bouche : « Dieu ayant parlé autrefois à nos pères en diverses occasions et en diverses manières par les prophètes, nous a parlé tout nouvellement de nos jours par son propre Fils, qu'il a fait héritier de toutes choses et par qui il a créé le monde [1]. » Ce n'est pas comme un être divin subalterne qu'il nous a apporté la vérité, car il n'aurait pas apaisé notre soif des révélations du Dieu suprême : il était la vérité [2], Dieu lui-même, semblable au Père, de telle sorte que « qui voit le Fils voit aussi le Père [3]. » La révélation que le Fils de Dieu nous a apportée n'aura donc pas désormais à se compléter ni à se perfectionner ; elle suffira pour tous les hommes jusqu'à la fin des temps [4]. Ce n'est pas un provisoire qui sera bientôt remplacé par quelque chose de plus parfait ; elle est marquée d'un caractère absolu ; elle seule est en mesure de nous donner sur les choses de la religion, non pas une certitude quelconque, mais une certitude absolue ; elle seule a une autorité suffisante pour produire au sein de l'humanité cette unité et cette concorde en matière religieuse que les prophètes éclairés de Dieu n'étaient pas en état de produire. C'est ainsi que la vérité divine émanée de Jésus-Christ, notre second ancêtre, le pivot et le centre de l'humanité, pouvait se développer en une puissance capable de relier tous les hommes dans une vaste unité et de les serrer dans un seul organisme. Pour qu'il en fût ainsi, pour que la vérité se conservât intacte et sans mélange, le Seigneur prit les mesures nécessaires à l'établissement de son Eglise.

2. Un besoin plus pressant encore pour l'humanité déchue, c'était d'être affranchie du péché et sanctifiée, condition nécessaire pour que l'individu pût atteindre de nouveau à sa destination originelle. Mais avant qu'il en fût ainsi, une satisfaction devait être offerte à la justice de Dieu ; car les bras de son amour et de sa bonté divine ne pouvaient se rouvrir pour nous que lorsqu'il aurait été satisfait à sa justice par l'expiation de nos fautes. Dieu, dans son amour et sa miséricorde infinie, ne pouvait-il point pardonner le péché

[1] *Hebr.*, I, 1, 2. — [2] *Jean*, XIV, 16. — [3] *Jean*, XIV, 9. — [4] *Matth.*, XXVIII, 19; *Marc.*, XVI, 15 ; *Jean*, X, 16.

sans aucune satisfaction, l'Ecriture sainte ne l'enseigne pas expressément ; mais nous remarquons partout chez les prophètes de l'ancienne loi un zèle ardent contre les discours des faux prophètes qui cherchaient à bercer le peuple de consolation, qui ne lui parlaient que de paix, ne lui annonçaient que des bénédictions, alors qu'il lui fallait satisfaire à la justice de Dieu pour expier ses attentats [1].

La conscience morale de l'homme confirme ce que nous disons-là ; partout nous constatons un désir involontaire, un besoin irrésistible d'offrir à Dieu des expiations, des sacrifices pour les affronts qui lui ont été infligés. Aucune des religions anciennes de l'antiquité n'en était privée : malgré ce qu'il y avait de criminel dans les sacrifices humains, dans les criobolies et les taurobolies, il reste indubitable que ces abus provenaient d'un besoin invincible de satisfaire à la divinité. Ne trouvant rien qui pût être offert à Dieu comme un sacrifice agréable, l'homme lui offrit des animaux, persuadé que ce sacrifice aurait une vertu expiatoire. L'oblation volontaire à Dieu d'objets qui nous appartiennent et que nous ne sommes pas rigoureusement tenus de lui offrir, nous apparaît comme le seul moyen de rentrer dans les bonnes grâces du Seigneur. Dieu lui-même a approuvé ces sentiments religieux de l'homme par sa complaisance pour les sacrifices des patriarches, d'un Abel, d'un Noë, d'un Melchisédech, et c'est pour les entretenir et les vivifier qu'il régla lui-même dans la loi de Moïse les rites des sacrifices. Lui-même a donné au sang des animaux offerts en sacrifice l'efficacité d'expier les fautes contre la loi [2] ; en même temps qu'il se proposait d'affermir les Israélites dans le sentiment de leur culpabilité, dans le désir de se réconcilier avec Dieu, afin qu'ils missent leur confiance en celui qui devait venir et satisfaire au Père céleste pour les péchés du monde, par le plus parfait des sacrifices.

Dieu en effet avait déjà fait annoncer sous l'ancien Testament que les sacrifices d'animaux ne lui suffisaient point [3], et il a déclaré plus expressément encore, sous le nouveau, qu'ils ne pouvaient pas opérer la rémission des péchés [4].

[1] *Jérém.*, VI, 14; VIII, 12; XIV, 13; XXIII, 16; *Ezéch.*, XIII, 10; *Mich.*, III, 5. — [2] *Lévit.*, XVII, 11; *Hebr.*, IX, 22. — [3] *Ps.* XXXIX, 17; LI, 18. — [4] *Hébr.*, X, 4.

Dieu avait consolé[1] les juifs en leur faisant espérer le sacrifice du Messie futur, et il avait annoncé qu'il expierait les péchés du monde par l'offrande de lui-même et de sa vie[2] : « Il a pris véritablement nos langueurs, et il s'est chargé lui-même de nos douleurs. Nous l'avons considéré comme un lépreux, comme un homme frappé de Dieu et humilié ; mais il a été percé de plaies pour nos iniquités, et il a été brisé pour nos crimes. Le châtiment qui nous devait procurer la paix est tombé sur lui, et nous avons été guéris par ses meurtrissures. Nous nous étions tous égarés comme des brebis ; chacun s'était détourné de sa voie ; mais le Seigneur l'a chargé de l'iniquité de nous tous. Il a été offert parce que lui-méme l'a voulu, et il n'a point ouvert la bouche ; il sera mené à la mort comme une brebis qu'on va égorger ; il gardera le silence... Mon serviteur, le juste, justifiera par sa doctrine un grand nombre d'hommes, et il portera leurs iniquités. »

Le nouveau Testament nous montre l'accomplissement de ces figures et de ces prophéties. La première fois que le Sauveur se montre en public, saint Jean-Baptiste appelle sur lui l'attention, comme sur l'Agneau de Dieu qui efface les péchés du monde[3]. Dans l'Apocalypse, il est également appelé l'Agneau, dans le sang duquel les bienheureux laveront leurs vêtements et deviendront blancs[4]. Le Seigneur lui-même, parlant de sa passion et de sa mort, dit que tout cela devait arriver, afin que ce qui avait été écrit de lui fût accompli[5], et quand il est sur le point de verser son sang en expiation des péchés du monde et de le laisser aux siens comme un breuvage , il déclare solennellement ses intentions pendant la dernière cène, et il dit que son sang sera répandu pour les péchés de tous[6].

L'Évangéliste saint Jean n'oublie pas de faire ressortir que la mort du Seigneur a été l'accomplissement de la figure de l'agneau pascal, et qu'aucun de ses os ne fut rompu[7].

L'apôtre saint Pierre considère le sang répandu par le Seigneur sur la croix comme une rançon qu'il a livrée pour

[1] *Ps.* cx, 4. — [2] *Is.*, LIII, 4 et suiv.; L, 6, 7. — [3] *Jean*, I, 36. — [4] *Apoc.*, I, 7 ; VII, 4 ; XIII, 8. — [5] *Matth.*, XXVI, 24 ; LIV ; *Luc.*, XVIII, 31 ; XXIV, 25-27. — *Matth.*, XXVI, 28 ; *Marc*, XIV, 24. — [7] *Jean*, XIX, 26. Cf. *I Cor.*, V, 7.

l'amour de nous, ou comme un sacrifice : « Vous savez, disait-il, que ce n'est point par des choses corruptibles, comme l'or ou l'argent, que vous avez été rachetés de la vaine superstition, où vous avait fait vivre la tradition de vos pères, mais par le sang précieux de Jésus-Christ, comme d'un agneau sans tache et sans défaut [1]. » L'apôtre saint Paul, a choisi pour sujet spécial de son Epitre aux Hébreux, de faire voir que le sacrifice offert sur la croix par le Seigneur etait l'accomplissement, la consommation de tous les sacrifices de l'ancien Testament, et de montrer que le Fils de Dieu fait homme est notre grand pontife, notre médiateur à tous, qu'il a mérité notre réconciliation avec Dieu par l'oblation volontaire de sa vie, et acquis un trésor de grâce inépuisable : « Jésus-Christ, le pontife des biens futurs, étant venu dans le monde, est entré une fois pour toutes dans le sanctuaire, par un tabernacle plus grand et plus excellent, qui n'a point été fait de main d'homme, c'est-à-dire qui n'est point de ce monde; et il y est entré non avec le sang des boucs et des veaux, mais avec son propre sang, et nous a acquis une rédemption éternelle, car si le sang des boucs et des taureaux et l'aspersion de l'eau avec la cendre d'une génisse sanctifie ceux qui ont été souillés, en leur donnant une pureté charnelle, combien plus le sang de Jésus-Christ, qui par le Saint-Eprit s'est offert lui-même à Dieu comme une victime sans tache, purifiera-t-il notre conscience des œuvres impies, pour nous faire rendre un culte parfait au Dieu vivant [2].

C'est ainsi qu'il a plu à Dieu de concilier, d'une façon admirable, incompréhensible, sa justice avec son amour [3]. C'est ainsi que par le forfait le plus inhumain accompli sur la personne sacrée de l'Homme-Dieu, ce forfait qu'il a laissé exécuter sur lui dans une obéissance parfaite à son Père céleste et dans un amour indicible pour les enfants des hommes, afin d'offrir à Dieu son sacrifice, le Sauveur a pleinement satisfait à la justice divine, en même temps qu'il nous a donné une marque d'amour que nous n'aurions jamais soupçonnée. C'est ainsi que Dieu a fait éclater son amour envers nous et sa miséri-

[1] *I Pierre*, I, 18. Cf. II, 24. — [2] *Hebr.*, IX, 11-14. Cf. *Rom.*, III, 25; V, 6. — *Ps.* LXXXIV, 11 : Justitia et pax osculatæ sunt.

corde en fournissant notre rançon; c'est ainsi qu'il nous a fait comprendre le prix de notre âme, et qu'il a mis dans une vive lumière, par cette œuvre d'amour et de miséricorde, la noirceur et la grandeur du péché. C'est ainsi que la rédemption a été accomplie par un seul; il était homme, afin de pouvoir mériter quelque chose, répondre pour la société humaine dont il était membre et pouvoir lui appliquer ses mérites; il était Dieu, afin de pouvoir offrir un sacrifice, qui n'étant pas dû, mais volontaire, fût une expiation véritable et d'une valeur infinie; il était Dieu, afin de pouvoir faire accepter son sacrifice à son Père céleste et communiquer sa grâce aux hommes, car le sacrifice de Jésus-Christ ne devait pas être seulement un sacrifice expiatoire et satisfactoire, il devait être encore le résumé, le point culminant de tous les sacrifices, un sacrifice parfait d'adoration, de louange, d'actions de grâces et de supplications pour toute l'humanité. Dieu a traité celui qui ne connaissait pas le péché, comme s'il eût été le péché même, afin qu'en lui nous devinssions justice aux yeux de Dieu [1]; car, dit l'apôtre en un autre endroit, par une seule oblation, il a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il a sanctifiés [2].

Jésus-Christ devait donc vouloir aussi que tous les hommes unissent leurs sacrifices au sien et leur assurassent par là une valeur pour le ciel, de même que les sacrifices de l'ancienne loi tiraient leur valeur de leur rapport au sacrifice de Jésus-Christ. Or, ce résultat ne pouvait être mieux obtenu que par une représentation visible et permanente du sacrifice de la croix et du sacerdoce de Jésus-Christ. C'est ce que nous examinerons dans une autre partie de l'histoire des dogmes.

3. Les prophètes de l'ancien Testament avaient annoncé que le Messie serait un grand roi, qu'il monterait sur le trône de David et que son règne serait éternel [3]. Son règne était célébré comme un règne de paix, de bénédiction et de justice. Ce fut en effet pour remplir ces fonctions de roi que le Seigneur parut en public, non toutefois comme le supposaient ses contemporains, avec une pompe et des richesses temporelles, mais comme un sage législateur qui, non con-

[1] *I Cor.*, v, 21. — [2] *Hébr.*, x, 14. — [3] *Ps.* II, 6; *Is.*, XXIII, 5; *Zach.*, IX, 9

tent d'annoncer sa loi à ses sujets, leur apprend à l'observer par les plus magnifiques exemples; comme un dispensateur de bienfaits, qui accorde aux siens, avec la rémission des péchés, la paix intérieure et une félicité indescriptible; comme un héros victorieux, qui sans avoir livré de grandes batailles, a vaincu les ennemis de l'humanité, le péché, la mort et l'enfer, qui est descendu aux limbes pour conduire au ciel les âmes qui y étaient détenues [1], qui est sorti lui-même glorieux du tombeau, est monté au ciel, nous a envoyé le Saist-Esprit pour le suppléer, et reviendra un jour à la fin des temps pour juger les vivants et les morts.

§ 30

Doctrine des Pères apostoliques sur la personne de Jésus-Christ

Lorsque saint Paul, méditant sur les profondeurs impénétrables de l'amour et de la miséricorde de Dieu, manifestées dans l'Incarnation du Verbe divin, s'écriait : « Assurément, c'est quelque chose de grand que ce mystère de l'amour; un Dieu s'est fait voir dans la chair, il a été justifié par le Saint-Esprit, manifesté aux anges, prêché aux nations, cru dans le monde, reçu dans la gloire. » Quand saint Paul tient ce langage, il exprime les dispositions avec lesquelles les premiers chrétiens reçurent cette joyeuse nouvelle de la manifestation de Dieu dans la chair. La pensée consolante d'être si rapprochés de Dieu, de pouvoir lui donner le nom de frère, de voir briller sa sainteté et son amour comme dans un miroir; de pouvoir se glorifier d'avoir obtenu par Jésus-Christ la rémission de ses péchés et une parfaite réconciliation avec Dieu; d'avoir auprès du Père un si puissant intercesseur, et dans la résurrection et l'ascension du Sauveur, un gage assuré du sort final qui attend les chrétiens justifiés et sanctifiés, n'était-ce pas assez pour enthousiasmer les fidèles et les remplir d'une sainte joie?

L'amour de Dieu, la haute dignité de la nature humaine, l'énormité du péché, la beautéde la vertu, le ciel donné en ré-

[1] *I Pierre*, III, 19, 20.

compense des souffrances et des tribulations de la vie, patiemment supportées, la transfiguration finale de toute la création terrestre, tout cela et davantage encore semblait être renfermé dana le mystère de l'Incarnation, et pouvoir en être conclu avec une parfaite certitude. Des réflexions semblables se trouvent en effet dans les Pères apostoliques. Mais déjà de leur temps on vit se répandre sur la personne de Jésus-Christ des opinions erronées et hérétiques qu'ils devaient prendre en considération et réfuter; car les hérésies des ébionites et des docètes n'étaient pas seulement dirigées contre le dogme de la Trinité, mais les uns comme les autres bouleversaient, et cela directement, le dogme de l'Incarnation, la doctrine de l'union personnelle de la nature divine et de la nature humaine en Jésus-Christ ; les uns, les ébionites, épris du judaïsme, tout en conservant la notion abstraite de la divinité, et considéraient l'être divin comme trop élevé, trop ferme en lui-même, pour qu'il pût entrer en rapport intime avec l'homme; les autres, les docètes, croyaient le monde terrestre trop bas et trop misérable pour qu'une nature humaine pût être admise dans l'Incarnation à une union personnelle avec Dieu. De plus les docètes rejetaient les faits historiques les plus importants de la vie de Jésus-Christ et ne voyaient dans toute sa manifestation extérieure qu'un fantôme, de même que sa passion, sa résurrection, son ascension n'étaient qu'une illusion, une apparence. De là vient que saint Ignace revient si souvent dans ses lettres sur ces erreurs.

Il démontre :

1. Que le Seigneur avait un corps véritablement humain, qu'il est véritablement né, qu'il est mort sur la croix après une passion douloureuse, qu'il est ressuscité dans ce même corps, mais transfiguré. Si le Fils de Dieu n'avait pas pris un corps humain, la nature humaine n'aurait pas été sanctifiée d'une façon particulière, elle ne serait pas devenue participante de la divinité. En un mot, si Jésus-Christ n'avait pas eu une nature humaine, il n'aurait pu satisfaire pour nous, et tous les faits de sa vie, n'étant qu'apparents, n'auraient aucune valeur. Le christianisme tout entier serait édifié sur le mensonge et l'imposture, et ce serait folie aux hommes de donner leur vie pour la foi en Jésus-Christ, dans

l'espoir d'une résurrection de la chair, à laquelle Jésus-Christ n'aurait point participé [1]. Le Seigneur avait également un corps véritable après sa résurrection, quoique sous une forme transfigurée, et c'est justement pour cela que nous recevons dans la sainte Eucharistie le vrai corps du Seigneur, tandis que les docètes s'en abstenaient [2].

2. En face des ébionites et des judaïsants, saint Ignace accentue le dogme de la virginité de Marie, et de la naissance du Sauveur. Il donne à Marie le nom de vierge (πάρθενος) [3], et dans sa lettre aux Ephésiens [4] il parle de trois mystères qui sont demeurés inconnus du démon : la virginité de Marie, la nativité et la mort du Seigneur. En face des docètes, il devait attester la véritable naissance du Seigneur, et faire voir qu'il n'avait pas seulement traversé le sein de Marie, mais que la sainte Vierge avait eu une part maternelle à sa conception et à sa nativité, c'est pourquoi il est véritablement né (ἀληθῶς ἐγεννήθη) [5], qu'il est de la semence de David, et du Saint-Esprit [6]. Semence de David et d'Abraham, c'est ainsi en effet que le Seigneur est appelé à diverses reprises dans l'Écriture sainte, non pas qu'il ait été le Fils de Joseph, mais parce que la Vierge Marie était véritablement sa mère et qu'elle a donné son concours maternel à l'Incarnation. C'est en ce sens qu'il avait déjà été révélé à Eve dans le paradis terrestre que de sa semence, la semence de la femme, sortirait celui qui allait écraser la tête du serpent.

Il se peut donc que l'hérésie des docètes ait donné lieu de faire ressortir dans le symbole des apôtes que le Seigneur était né de la Vierge et de mettre en relief les faits les plus importants de la vie du Seigneur comme articles de foi.

3. Clément de Rome parle surtout de l'âme du Seigneur quand il dit [7] : Le Seigneur nous a accueillis dans son amour; c'est parce qu'il nous aimait que, selon la volonté divine, il a donné son sang pour nous, sa chair pour notre chair, son âme pour notre âme (τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν) [8]. Saint Ignace [9] dit que Jésus-Christ était un homme oomplet (τέλειος

[1] *Ad Trall.*, IX, 10; *Smyrn.*, I, 2. — [2] *Smyrn.*, III, 7. — [3] *Smyrn.*, I. — [4] Cap. XIX. — [5] *Trall.*, IX. — [6] *Eph.*, XVIII. — [7] *I Cor.*, XLIX. — [8] Saint Irénée parle dans le même sens, *Adv. hæres.*, V, 1. — [9] *Smyrn.*, IV.

ἄνθρωπος), qu'il a pris tout ensemble et un corps humuin et une âme humaine. Si les Pères apostoliques ne parlent pas plus souvent en termes exprès de l'âme du Seigneur, cela ne prouve pas plus leur apollinarisme, que les termes d'incarnation, fait chair (σάρκωσις, σαρκοποιεῖσθαι) [1]. L'Écriture sainte elle même ne parle pas *ex professo* à chacune de ses pages de l'âme humaine et elle emploie également le terme de « il s'est fait chair (σάρξ ἐγένετο) non pour nier l'âme humaine de Jésus-Christ, mais parce que σάρξ exprime très souvent l'homme naturel tout entier, dans son corps et dans son âme, et que rien ne marquait même le profond abaissement du Fils de Dieu que le mot incarnation.

4. Quant à la manière dont l'élément divin et l'élément humain sont unis en Jésus-Christ, nous ne trouvons rien dans les Pères apostoliques qui dépasse les explications de l'Écriture sainte, mais les termes dont ils se servent indiquent assez qu'ils croyaient à la personne distincte de Jésus-Christ et à l'intégrité des deux natures. Car ils ne parlent jamais que d'un seul Christ et ils lui attribuent à la fois des choses divines et des choses humaines. Ainsi saint Clément appelle les souffrances de Notre-Seigneur des souffrances de Dieu [2], et saint Ignace dit que le sang du Christ est le sang de Dieu [3], lui-même, il le nomme fils de Dieu et fils de l'homme [4]. Jésus-Christ, dit-il, est l'unique médecin du corps et de l'âme, le seul Seigneur dans l'unité de la personne et la dualité des natures ; car il a été fait et il n'a pas été fait, et cependant il n'est qu'un seul Dieu fait chair, la véritable vie dans la mort, il est de Marie et de Dieu, d'abord passible puis impassible [5]. En cet endroit, l'auteur désigne en même temps le Verbe divin comme le principe formel de la personne dans l'unique personne de Jésus-Christ, ainsi que dans les chapitres suivants de la même Épître : « Notre Dieu, Jésus-Christ, a été porté dans le sein de Marie [6]. »

[1] Muncher (*Histoire des dogmes*, t. II, p. 168), et Néander *Hist. des dogmes chr.*, t. I, p. 207), imputent aux Pères des vues apollinaristes, parce qu'ils n'auraient considéré le Verbe que comme un éon supérieur, et qu'ils auraient dû croire par conséquent que le Seigneur n'avait pas besoin d'une âme humaine. — [2] *I Cor.*, II. — [3] *Eph.*, I. — [4] *Eph.*, XX. — [5] *Eph.*, VII : Εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος Θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἐληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν. — [6] Ch. XVIII.

5. Le dogme le plus important relatif à l'œuvre de la rédemption, l'article de foi sur la satisfaction de Jésus-Christ, qui a pour base les dogmes de sa divinité, de sa nature humaine complète et de l'union personnelle des deux dans la seule personne du Seigneur, ce dogme est aussi clairement énoncé dans les Pères apostoliques que dans l'Écriture sainte. Ils trouvent notamment dans la passion et la mort du Seigneur le mérite proprement dit de la satisfaction et ils lui attribuent une vertu expiatoire. Barnabé compare le sacrifice de la croix au sacrifice qu'on offrait sous l'ancienne loi le jour de la fête des expiations et il écrit, au chapitre septième de sa lettre : Si le Fils de Dieu, le Seigneur, qui un jour jugera les vivants et les morts, a souffert afin de nous donner la vie par ses souffrances, nous croyons que le Fils de Dieu ne pouvait souffrir qu'à cause de nous. » Le sang de Jésus-Christ, répandu pour notre salut, a apporté au monde entier la grâce de la pénitence [1]. Le cordon rouge de la maison Rahab, qui servit à la délivrance de Josué et de Caleb, est le symbole de notre rédemption par le sang de Jésus-Christ [2]. Ce dogme est tout spécialement traité par l'auteur de la *lettre à Diognète*, il fait voir que Dieu a laissé les païens marcher dans leurs voies, afin de les convaincre qu'ils ne pouvaient pas d'eux-mêmes entrer dans le royaume de Dieu, qu'ils ne pouvaient mériter que le châtiment et la mort ; mais qu'à la fin, dans la plénitude des temps, il a eu pitié de l'humanité, qu'il a livré son propre Fils pour leur rançon [3] et a mis sur ses épaules le péché du monde entier.

§ 31

Opinions hérétiques sur la personne du Seigneur dans les sectes judaïques des premiers siècles.

Le christianisme recruta ses premiers adhérents parmi les juifs qui soupiraient après la rédemption, et comme il

[1] Clem. Rom., *I Cor.*, VII ; Barn,, *Ep.*, v. — [2] Clem. Rom., *I Cor.*, XII. — [3] *Loc. cit.*, cap. IX : Αὐτὸς τὰς ἡμετέρας ἁμαρτίας ἀνεδέξατο· αὐτὸς τὸν ἴδιον υἱὸν ἀπέδοτο λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν τὸν ἅγιον ὑπὲρ ἀνόμων, τὸν ἄκακον ὑπὲρ τῶν κακῶν. Cependant Munscher, t. III, p. 211, et Hagenbach, *Histoire des*

était la clef de voûte de la révélation ancienne, il entre dans les rapports les plus intimes avec le judaïsme. Ainsi le premier progrès que nous remarquons au sein du christianisme tendait à développer complètement ses rapports avec le judaïsme ; mais avant d'atteindre ce but, de rudes combats lui restaient à livrer. Si l'on voulait s'en tenir à un point de vue strictement judaïque, aller jusqu'à prétendre que la loi ancienne était un moyen de salut indispensable, la foi à la divinité de Jésus-Christ n'avait plus d'objet, et pour de tels hommes le Sauveur ne devait plus être qu'un prophète éclairé de Dieu. Les différentes idées théologiques issues de cette tendance forment le sujet des réflexions qui vont suivre.

1. Sur ce terrain nous rencontrons d'abord les ébionites. Après la mort de Jacques le mineur et la ruine de Jérusalem, les juifs de cette ville constituèrent une secte particulière à propos de la nomination d'un titulaire au siége épiscopal (71) [1]. Siméon, parent du Seigneur et fils de Cléophas, ayant été élu presque à l'unaminité, on rapporte que Thébatis, qui avait lui-même espéré devenir évêque, suivant ce que raconte Hégésippe, dans Eusèbe [2], se sépara des fidèles, se fit chef d'une secte judaïque et profana ainsi l'Église, demeurée vierge jusque-là. Est il vrai que quelques-uns des judéo-chrétiens qui abandonnèrent la ville un peu avant la ruine de Jérusalem par Titus, formèrent dans le pays à l'orient du Jourdain, une secte ébionite particulière par suite de leurs relations étroites avec les juifs et de leur séparation d'avec les chrétiens ? Peut-on le conclure de ce fait que saint Epiphane rencontra, de son temps, les ébionites près de Pella et Nabatéa ? On ne saurait le déclarer avec certitude, ni établir qu'ils eussent des relations avec Thébatis de Jérusalem. Hégésippe rapporte simplement que celui-ci appartenait à l'une des sept sectes juives.

Quant au nom d'ébionites, quelques-uns ont cru qu'il

dogmes, ne laissait pas de prétendre que l'idée d'une *satisfactio vicaria* était étrangère, au temps des apôtres, bien que le mot λύτρον, etc., implique nécessairement cette idée. — [1] Eusèbe *(Hist. eccl.)* mentionne une tradition suivant laquelle ceux qui vivaient encore se seraient assemblés à Jérusalem pour lui nommer un successeur. — [2] *Hist. eccl.*, IV, 22.

venait de *ébion* pauvre, parce que les chrétiens de Jérusalem auraient généralement passé pour indigents ; mais cette opinion n'est pas suffisamment accréditée. Eusèbe [1] présume qu'on leur donnait ce nom à cause des idées basses qu'ils se faisaient de la personne de Jésus-Christ. Saint Epiphane [2], au contraire, parle d'un hérésiarque nommé Ebion ; mais ce qu'il dit là ne paraît pas non plus suffisamment autorisé ; car la conférence qu'il lui attribue avec l'apôtre saint Jean, aurait eu lieu, d'après des témoignages plus certains consignés dans saint Irénée [3] et Eusèbe [4], non pas avec Ebion, mais avec Cérinthe. Les ébionites tenaient le Seigneur pour un prophète, niaient sa divinité, sa naissance d'une vierge et le prenaient pour le propre fils de Joseph. Ils ne recevaient pas les Épîtres de saint Paul, qu'ils appelaient un violateur de la loi, mais ils acceptaient un Évangile particulier, *secundum Matthæum* ou *secundum Hebræos* qui avait été formé du texte primitif de saint Mathieu, mais qu'on avait mutilé, selon saint Epiphane [5]; ils observaient la loi juive et le Sabbat [6]. Il suit de là que les ébionites de cette classe sortaient plutôt du parti pharisaique des juifs, bien qu'Hégésippe ne dise point si Thébatis faisait partie des esséniens, des galiléens, des hémérobaptistes (probablement disciples de saint Jean), des maslothéens, des samaritains, des sadducéens ou des pharisiens. Saint Epiphane, du reste, dans le dernier passage cité, rapporte, à la suite d'Origène [7], que quelques ébionites croyaient que le Seigneur était né d'une vierge et du Saint-Esprit, en niant sa préexistence et par conséquent sa nature divine.

2. Une autre classe d'ébionites, que saint Epiphane et d'autres appellent elkésaïtes, se rapprochait davantage des esséniens, lesquels avaient emprunté une foule d'éléments théosophiques à Pythagore. Déjà saint Paul remarque dans ses Épîtres que des idées semblables avaient cours chez plusieurs juifs : l'horreur de la matière, considérée comme le siège du mal, le dualisme [8] et la théorie de

[1] *Hist. eccl.*, III, 27. — [2] *Hær.*, XXX, 1. Cf. Tertull., *De præscr.*, cap. XLVIII. — [3] *Adv. hæres.*, III, 3. — [4] *Hist. eccl.*, III, 28. — [5] *Hær.*, XXIX, 9. — [6] Euseb., *Hist. eccl.*, XIV, 27; Iren., *Adv. hæres.*, I, 26; *Epiph.*, *Hær.*, XXX, 16. — [7] *Contr. Cels.*, V, 61. Cf. Theod., *Hær. fab.*, II, 1. — [8] *Coloss.*, II, 21; *I Tim.*, I, 4; *Tit.*, III, 9.

l'émanation [1]. Nous retrouvons les mêmes idées chez les elkésaïtes. Autrefois on hésitait beaucoup à admettre avec saint Epiphane, que ce mot dérivât du nom d'un hérésiarque nommé Elxai ou Elkésai; mais cette origine a été récemment confirmée par les *Philosophumena*. Elxai, juif de naissance, vivait sous le règne de l'empereur Trajan, au commencement du deuxième siècle; il se rattacha à la secte des esséniens et leur donna un livre que ses partisans vénéraient comme descendu du ciel; saint Epiphane l'avait encore vu. L'auteur des *Philosophumena*, Hippolyte, rapporte [2] qu'Elkésai, sous le règne de Trajan, annonçait la rémission des péchés, comme un prophète, e avait reçu des sériens, en Perse, un livre plein de mystères et composé, disait-on, par un ange, qu'il avait remis plus tard à un de ses partisans, nommé Sobiai. C'est de lui que l'aurait reçu Alcibiades d'Apamée, en Syrie [3], qui arriva à Rome sous le pontificat de Callixte (218-222) et essaya d'y propager la secte. Il combattit en faveur de la circoncision, de l'observation du sabbat et de la loi, mais à l'exemple des esséniens, selon la remarque de saint Epiphane, il méprisait les sacrifices. Il dit du Seigneur qu'il était homme comme un autre, qu'il était déjà apparu et né plusieurs fois sur la terre. Il institua pour la rémission des péchés un second baptême, au nom du Dieu grand et suprême, et de son fils, le grand roi, et des sept témoins dont parle le livre sacré : le ciel, l'eau, le Saint-Esprit, les anges, l'huile, le sel et la terre. Saint Epiphane aussi parle de baptêmes des elkésaïtes au pluriel. On assure qu'ils le réitéraient plusieurs fois et le considéraient comme le seul moyen de remettre les péchés. Aux moins parfaits et aux non initiés les péchés auraient été remis au nom de deux ou trois témoins. Ils s'adonnaient de plus à la magie et à l'astrologie, et pendant le baptême s'assuraient de la position des astres.

Le récit de saint Epiphane [4] concorde avec celui des *Philosophumena*, seulement il fait ressortir en particulier qu'ils professaient des doctrines dualistes et croyaient que Dieu avait remis au démon le gouvernement du monde actuel

[1] *Hær.*, xix, 1. — [2] Lib. IX, p. 292 (Miller). — [3] Il est également mentionné par Théodoret, *Hæret. fab.*, xi, 7. — [4] *Hæres.*, xxx, 16 et suiv.

et réservé au Christ celui du monde futur. Le Christ serait un de ces anges émanés, qui déjà s'était révélé à plusieurs reprises dans Adam et dans les patriarches, et se serait uni à l'homme Jésus lors de son baptême On attribuait donc une valeur toute particulière non seulement au baptême en général, mais au baptême de Jésus, ainsi que le faisaient plusieurs gnostiques. Ces erreurs, ces altérations de la vérité nous fournissent une preuve indirecte qu'à cette époque, on attachait généralement une haute valeur au baptême. Les elkésaïtes rejetaient les Epîtres de saint Paul et plusieurs livres de l'ancien Testament, et recevaient, outre plusieurs autres livres apocryphes, un Evangile « selon les Hébreux. »

Leurs communautés étaient situées dans les régions à l'orient du Jourdain, dans l'île de Chypre et même à Rome : ils existaient encore du temps de saint Epiphane, au quatrième siècle. Il est très vraisemblable que les clémentines sont un produit de cette secte et qu'elles ont été rédigées à Rome, sur la fin du deuxième siècle. Elles se composent de trois prologues, et de vingt homélies (aujourd'hui de dix-neuf seulement) ; elles prêchent également le dualisme, l'éternité de sa matière et sa formation par Dieu. Nous avons un remaniement des Clémentines dans les Récognitions, qui existent encore dans une traduction de Rufin ; elles sont probablement identiques au περίοδοι Πέτρου d'Origène [1].

3. Les nazaréens formaient un des principaux partis des judéo-chrétiens. Ce nom, qu'on donnait primitivement aux fidèles, fut peu à peu restreint à une secte judéo-chrétienne, qui vivait à l'est du Jourdain, sans nulle relation avec la chrétienté, tenait à l'observation de la loi judaïque, et l'exigeait même des païens, contre la déclaration formelle des apôtres [2]. Ce fait est d'autant plus étrange que l'Église non seulement n'imposait pas cette obligation aux païens convertis, mais déclara même vers le temps de Domitien, qu'il y avait péché à l'observer. Quant à leurs vues sur la personne de Jésus-Christ, les Pères ne sont pas unanimes dans leurs enseignement. Saint Epiphane [3] ne conteste pas

[1] *In Gen.*, t. III, cap. XIV. — [2] C'est du moins la remarque que fait saint Augustin, *Hœres.*, IX. *In Faust.*, XIX, 18. — [3] *Hœres.*, XXIX, 7.

qu'ils considérassent le Seigneur non seulement comme le Messie, mais aussi comme le Fils de Dieu, cependant il doute qu'ils crussent à sa naissance virginale, tandis que saint Jérôme [1] et saint Augustin leur reprochent simplement d'avoir observé la loi ancienne. Théodoret [2], au contraire, les accuse d'avoir pris le Seigneur simplement pour un homme juste. Leurs communautés se trouvaient à Pelle, à Cocabe dans le pays de Bazan, et à Béroé, en Syrie ; ils lisaient l'ancien Testament en hébreu, comme les juifs, avaient un Evangile hébraïque, qui était peut être l'original de saint Mathieu ou un remaniement de cet Evangile, puis un Evangile apocryphe de saint Pierre. Saint Jérôme [3] rapporte qu'un exemplaire de cet Evangile de saint Mathieu en hébreu se trouvait encore à la bibliothèque du martyr Pamphile, à Césarée, que les nazaréens de Béroé s'en servaient également et le lui avaient prêté là, pour le copier et le traduire en grec et en latin. Ce n'était pas le même que l'Evangile hébreu des ébionites ; il ne s'écartait que sur des points insignifiants de texte grec actuel de saint Mathieu. Du reste, les Pères ne font pas toujours une distinction rigoureuse entre les nazaréens et les ébionites, parce qu'ils avaient tous une tendance judaïque. Symmaque et Théodotion, les traducteurs de la Bible, avaient la même tendance [4].

4. On vit encore sortir du sein du judaïsme l'hérétique Cérinthe, bien qu'il prétendît faire de sa doctrine un mélange d'éléments juifs, païens et chrétiens, et unir ensemble les deux tendances hérétiques de cette époque, le dualisme et le docétisme. Tout ce que nous savons des circonstances de sa vie, c'est qu'il avait vécu avec l'apôtre saint Jean à Ephèse. Saint Irénée [5] avait appris de la bouche de saint Polycarpe que l'apôtre s'étant trouvé avec lui à Ephèse dans un lieu de bains, s'était éloigné sur le champ pour éviter tout commerce avec cet hérétique, parce qu'il craignait que la maison ne s'écroulât sur lui. Eusèbe fait le même récit. Saint Epiphane, saint Jérôme et Théodoret le disent également contemporain de saint Jean. Ainsi, Cérinthe a dû pro-

[1] *In Is.*, VIII. *In Ezech.*, XVI. — [2] *Hœret. fab.*, II, 2. — [3] *Catal. Script. eccl.*, V. — [4] Euseb., *Hist. eccl.*, VI, 17; Theod., *Hœret, fab.*, II, 2; Hieron., *Epist.* CXIII. — [5] *Adv. hœres.*, III, 3.

pager son hérésie à peu près sous le règne de Domitien [1]. Pendant ses voyages, il avait touché à l'Egypte [2], pris connaissance de la philosophie alexandrine et formé ensuite dans l'Asie-mineure une petite secte, dont voici les doctrines.

a) Il n'existe sans doute qu'un seul être suprême, maître de l'univers ; la création ne vient pas de lui, mais d'une puissance subalterne, qui n'a pas de contact immédiat avec le Dieu suprême et son royaume, le monde idéal. C'est ainsi que Cérinthe, plus encore que Platon et que la philosophie alexandrine, met le monde actuel et matériel en opposition directe avec le monde idéal. Tout ce que nous pouvons conclure du récit un peu obscur de saint Irénée [3], c'est qu'à ses yeux le Christ, distinct de l'homme Jésus, serait sorti du monde ou du plérôme du Dieu suprême et invisible, dont faisaient également partie le Fils unique et le Logos, comme des éons subalternes, et serait apparu sur la terre. D'après le récit d'autres Pères [4], le monde aurait été créé par plusieurs anges.

b) Comme la création du monde, la foi de l'ancien Testament n'émanerait pas du Dieu suprême, mais d'un ange subordonné, qui au rapport de saint Epiphane [5], aurait été un ange mauvais. Saint Irénée [6] et Théodoret [7] rapportent également que d'après Cérinthe, le créateur du monde n'aurait pas connu le Dieu bon, ni par conséquent le Dieu et le législateur de l'ancienne loi. On s'explique difficilement alors comment Cérinthe pouvait exiger l'observance de la loi judaïque, et qui plus est comme une condition nécessaire du salut [8]. Saint Epiphane [9] va jusqu'à lui imputer tous les désordres qui avaient été excités à Jérusalem et ailleurs à propos du baptême de Corneille, par les judaïsants contre les païens, convertis et contre saint Paul.

c) Dans la personne du Seigneur, Cérinthe distinguait l'homme Jésus qui, étant le propre fils de Joseph et de Marie, ne l'emportait sur ses contemporains que par sa justice et sa

[1] Voy. Tillemont, *Mémoires*, t. II, p. 224. — [2] Theod,, *Hæret. fab.*, II, 3. — [3] *Adv. hæres.*, III, 2. — [4] Tertul., *de Præscript.*, cap. XLVIII; Hieron., *Hæres.*, VIII; Epiph., *Hæres.*, XXVIII, cap. I; Theod., *Hæret. fab.*, II, 3. — [5] *Hæres.*, XXVIII, 1. — [6] *Adv, hæres.*, I, 25. — [7] *Hæret. fab.*, II, 3. — [8] Hieron., *Ep*, LXXXIX. — [9] *Hæres.*, XXVIII, 2.

sagesse, et le Christ, éon divin issu du plérôme, du royaume de la lumière, qui lors du baptême au Jourdain, était descendu sur Jésus en forme de colombe et lui avait révélé le Père et le Dieu suprême, dont on ne savait rien auparavant. Ce Christ aurait opéré les miracles, mais il aurait abandonné le Seigneur au moment de sa passion [1]. Il devait donc nier aussi la résurrection du Seigneur, laquelle ne devait pas avoir lieu avant celle des autres hommes. Il eût été conséquent encore en niant tout à fait la résurrection.

d) Nous ne pouvons exposer en détail les idées millénaires, si répandues pendant la période apostolique, que dans la partie suivante de l'histoire des dogmes. Cérinthe, malgré ses principes gnostiques, et bien qu'il considérât la matière comme le siége du mal, ne croyait pas seulement à un règne de mille ans ; il développa encore cette théorie, afin de la rendre plus acceptable aux hommes charnels. Il promettait aux siens un empire dont la félicité consisterait dans la satisfaction de tous les désirs sensuels [2]. Il composa dans ce but une apocalypse, tout autre de notre apocalypse canonique, si nous devons interpréter ainsi les paroles du prêtre romain Caïus, au commencement du troisième siècle, qu'Eusèbe nous a conservées de sa controverse avec Proclus. Il est vrai que les aloges ont vu dans l'Apocalypse de saint Jean un *factum* de Cérinthe, et que, dans la suite, Denis d'Alexandrie en a lui-même contesté l'authenticité en l'attribuant à un nommé Jésu cité dans les *Actes* (XIII) [3] ; mais Caïus, dans Eusèbe n'entend pas nier l'authenticité de l'Apocalypse de saint Jean ; il veut dire seulement que Cérinthe a écrit, sous le nom d'un apôtre, des révélations (ἀποκαλύψεις) et même des choses merveilleuses qu'il aurait reçues des anges, et qu'il promettait un royaume de félicités charnelles. Parmi les écritures du nouveau Testament, Cérinthe rejetait à la fois l'évangile de saint Jean, qui, selon l'opinion des Pères, visait directement son hérésie [4], et les Epîtres de saint Paul ; il n'acceptait que l'évangile *secundum Hebræos*, où il s'était permis des mutilations et des changements.

[1] Epiph., *Hæres.*, XXVIII, 1. — [2] Euseb., *Hist. eccl.*, III, 28 ; Aug., *Hæres.*, VIII ; Theodor., *Hæret. fab.*, II, 3. — [3] Cf. Dionys., ap. Euseb., *Hist. eccl.*, III, 25, et III, 28. — [4] Iren., *Adv. hæres.*, III, 11.

§ 32

Les premiers débuts du gnosticisme dans la période apostolique. Simon le Magicien et les Nicolaïtes

1. Simon le magicien, que nous rencontrons déjà dans les *Actes* des apôtres (VIII, 9), où il est appelé la grande vertu de Dieu, était originaire de Gitton en Samarie. Irénée [1], Eusèbe et Epiphane l'appellent le père du gnosticisme et de toutes les hérésies. Il était goète, magicien, et s'était fait baptiser par Philippe. Quand le prince des apôtres alla à Samarie pour administrer la confirmation, il voulut acheter de lui non seulement le pouvoir de conférer le sacrement, mais la vertu d'opérer des miracles pour en faire un objet de trafic. On voit par son système que la philosophie alexandrine ne lui était pas étrangère. Saint Irénée [2] et les homélies clémentines [3] rapportent que Simon avait fait de nombreux voyages et séjourné à Rome où il s'était fait un nom comme magicien. A Tyr, il avait acheté une pécheresse publique, Hélène, qu'il emmenait dans ses voyages pour commettre avec elle toutes les turpitudes imaginables. Il arriva pour la première fois à Rome sous l'empereur Claude (vers 42), et il aurait été cause que le prince des apôtres y hâta lui-même son voyage pour combattre l'influence du magicien [4]. Il y produisit une grande sensation par ses artifices magiques et s'y fit honorer de plusieurs comme un Dieu. Les *Didascalia* des apôtres et les *Constitutions apostoliques* [5] racontent que Simon aurait entrepris de s'élever dans l'air avec le secours des démons, pour contrefaire l'ascension du Seigneur, mais qu'en vertu de la prière des apôtres Pierre et Paul, il avait été précipité en bas, et avait eu le sort d'Icare. Hippolyte [6] donne de cette fable une version différente : Simon, sous prétexte qu'il ressusciterait des morts, se serait fait enterrer vivant sous un platane, mais n'aurait pas vérifié sa promesse. Suivant un autre récit, mieux garanti par le témoignage de Justin [7], de saint Irénée [8], de Tertullien [9], d'Eusèbe [10] et d'autres, Simon aurait reçu à Rome des honneurs divins de

[1] *Adv. hæres.*, II, præf. — [2] *Adv. hæres.*, I, 23. — [3] II, 24. — [4] Euseb., *Hist. eccl.*, II, 15. — [5] VI, 6. — [6] *Philosoph.*, p. 176. — [7] *Apol.*, I, XXVI et LVI. — [8] *Adv. hæres.*, I, 23. — [9] *Apol.*, cap. XIII. — [10] *Hist. eccl.*, II, 13.

son vivant et après sa mort, et en vertu d'un décret du Sénat, par ordre de l'empereur Claude, on aurait érigé, sur une île du Tibre « entre les deux ponts » une statue avec cette inscription : *Simoni Deo sancto*. On a effectivement trouvé en 1574, sur l'île du Tibre désignée par Justin, une ancienne pierre sur laquelle on lisait : *Sermoni Sanco Deo Fidio sacrum* [1].

Mais prétendre que Justin avait également vu cette pierre et qu'il avait par erreur attribué l'inscription à Simon le magicien au lieu de Sémon, divinité des sabins, serait une hypothèse par trop hasardée. Il n'est pas certain, d'une part, que saint Irénée et Tertullien, qui connaissaient Rome et ce qui s'y passait, aient emprunté leur récit à Justin, et de plus, on ne peut pas admettre que Justin, qui avait longtemps séjourné à Rome, ait commis une pareille confusion. Non seulement il parle de la statue en deux endroits de sa première *Apologie* (ch. XXVI et LVI), mais dans son *Dialogue* (ch. CXX) et dans sa seconde *Apologie*, écrite beaucoup plus tard, il revient encore à Simon et à son apothéose, et dans le dernier passage il prie les empereurs de publier son récit, afin d'écarter les vues erronnées qu'on se faisait du christianisme et de sa doctrine. Au chapitre LVI de sa première *Apologie*, il va jusqu'à conjurer les empereurs de détruire la statue. Nous pouvons donc adopter le sentiment des savants Tillemont [2], Mavan et Massuet [3], suivant lesquels l'exactitude de Justin ne paraît pas douteuse. A l'époque de Justin et à la fin du deuxième siècle, du temps de Clément d'Alexandrie, Simon avait encore une foule de partisans ; mais Origène [4] nous assure que de son temps leur nombre avait sensiblement baissé.

Sa doctrine contient des éléments empruntés à la philosophie païenne et notamment à la philosophie alexandrine et à la religion samaritaine ; c'est un mélange bigarré de ces

[1] Au-dessus de ces mots, on lit : Sex. Pompeius S. P. E. Col. Mussianus Quinquennalis Decur. Bidentalis Donum dedit. — Une autre inscription semblable à celle-là a été trouvée au Quirinal. Or, dans un article des *Feuilles historiques et politiques* (livraison 7, 1861), on suppose, non sans fondement, que la première inscription découverte sur une île du Tibre, se trouvait également dans le principe au Quirinal, où, si nous croyons les anciens, son sanctuaire était érigé à Sancus. — [2] *Mémoires*, t. II, n. 1, p. 121. — [3] *Dissert. in Irenæum*, p. 54. — [4] *Cont. Cels.*, I, 11.

vues avec quelques noms et avec quelques idées chrétiennes. Il admettait un Dieu suprême inconnu et y joignait une série d'éons, dont le premier rang était occupé par la grande puissance, la vertu de Dieu, pour laquelle l'être suprême se révèle comme Père chez les samaritains, comme Fils et comme Christ chez les juifs, comme Saint-Esprit chez les peuples païens. Il se donnait lui-même pour la vertu de Dieu [1], pour le sujet de ces diverses révélations ; il aimait surtout à être appelé le Verbe ou le Paraclet [2], le tout-puissant, mais partout l'immuable [3] (ἑστώς). De la vertu de Dieu était émanée l'ἔννοια, la première pensée, par laquelle le Père de toutes choses a pris la résolution de créer les anges, puis les archanges.

Lorsque l'ἔννοια connu ce dessein, elle engendra elle-même les anges et les archanges, qui par jalousie la retinrent captive, ne voulant point paraître avoir été produit par un éon. Ces anges n'avaient aucune connaissance de l'être suprême ; ils créèrent le monde et emprisonnèrent ἔννοια leur mère dans une femme de telle sorte qu'elle est obligé d'aller de l'une à l'autre ; elle a déjà apparu dans Hélène, au sujet de laquelle s'alluma la guerre de Troie, de même qu'elle se trouve maintenant dans sa compagne de même nom, soit pour délivrer celle-ci et retourner au Père, soit pour affranchir les hommes de la domination des anges ignorants, qui cherchaient à se surpasser les uns les autres, il serait apparu comme la force de Dieu sous une forme humaine, afin de n'être pas reconnu des anges, et il n'aurait souffert qu'en apparence au milieu des juifs. Les prophètes de l'ancien Testament n'auraient été inspirés que par les anges inférieurs. Leur rôle, comme celui de la loi de l'ancien Testament, a cessé désormais, et il est venu pour sauver uniquement les hommes par sa doctrine et sans aucune espèce de bonnes œuvres [4]. Simon rejetait en outre la résurrection des morts et n'attribuait au corps aucune part dans la félicité [5]. De telles doctrines étaient évidemment le tombeau des bonnes mœurs, et de fait Simon ne se borne pas à donner le mauvais

[1] Orig., *Cont. Cels.*, VII, 11. — [2] Hieron., *in Matth.*, XXIV. — [3] Clem. Alex., *Strom.*, II, p. 383. — [4] Iren., *Adv. hœres.*, II, 23. — [5] Epiph., *Hœres.*, XXI, cap. IV.

exemple, sa secte tout entière ne se composait que d'hommes corrompus et perdus de mœurs [1].

Ménandre, un autre samaritain, qui, après la mort du maître, devint le chef de la secte, se donnait également, comme Simon, pour le Sauveur qui allait délivrer les hommes de la domination des anges [2]. Il rétablit un baptême particulier comme rite d'initiation à sa secte, et promit à tous ceux qui le recevraient, la résurrection, l'immortalité, une éternelle jeunesse, ce que Tertullien [3], Eusèbe et d'autres semblent entendre de la résurrection de la chair, bien qu'il soit certain par les principes de tous les gnostiques et par les remarques de saint Irénée [4], et de Tertullien en un autre endroit [5], que les gnostiques entendaient toujours la résurrection au figuré, dans le sens de justification, d'acquisition de la connaissance du Dieu suprême inconnu, et de la nature divine de l'homme.

2. Les nicolaïtes sont déjà mentionnés dans la Sainte Ecriture [6] comme des hommes qui faisaient des œuvres abominables. Les anciens conviennent unanimement que Nicolas, l'un des sept diacres [7], originaire d'Antioche, fut le fondateur de cette secte infâme, excepté le pseudo-Ignace dans sa lettre aux Tralliens, et les constitutions apostoliques [8], qui refusent de rattacher au nom de la secte le diacre Nicolas; mais ils ne conviennent pas sur le point de savoir s'il donna lieu à la secte d'une manière inconsciente, ou s'il la fonda sciemment par sa conduite immorale et ses principes hérétiques. Saint Irénée [9] ne donne pas de plus amples détails sur les origines de la secte; Tertullien [10], au contraire, impute à Nicolas lui-même des principes immoraux, notamment la dissolution du lien matrimonial, de même saint Epiphane [11], saint Hilaire, saint Grégoire de Nysse, saint Jérôme, Cassien, saint Grégoire-le-Grand et d'autres [12]. Clément d'Alexandrie [13], lui, rapporte autrement la chose et donne clairement à entendre qu'il a fait

[1] Euseb., *Hist. eccl.*, II, 13. — [2] Iren., *Adv. hæres.*, I, 23; *Hæres.*, XXXII; Theod., Euseb., *Hist. eccl.*, III, 26; Epiph., *Hret. æfab.*, I, 2. — [3] *De anima*, cap. L. — [4] *Adv. hæres*, II, 31, n. 2. — [5] *De resurr. carn.*, cap. XXIX. — [6] *Apoc.*, II, 6, 15. — [7] *Act.*, VI, 5. — [8] VI, 8. — [9] *Adv. hæres.*, I, 26. — [10] *De præscript.*, XLVII. — [11] *Hæres.*, XXV, cap, I. — [12] Tillemont, *Mémoires*, II, p. 20. — [13] *Strom.*, III, p. 436.

des recherches exactes. Selon lui, le diacre Nicolas avait voulu donner l'exemple de la continence, en introduisant dans l'assemblée des chrétiens sa femme qui était belle, et en déclarant qu'il renonçait à vivre maritalement avec elle, et qu'il voulait la marier à un autre. D'après cela, ses partisans auraient établi plus tard la communauté des femmes. Il faudrait de même attacher un autre sens à ces paroles qu'on lui attribue : qu'il faut abuser de sa chair (παραχρήσασθαι); ses partisans entendaient par là qu'on pouvait contenter tous les désirs de la chair : il n'aurait voulu au contraire, que recommander de vaincre et de réfréner les instincts des sens. Ce récit de Clément est adopté par Eusèbe[1], Théodoret[2], saint Augustin[3] et autres.

L'hérésie des nicolaïtes n'attaquait pas directement le dogme de la personne du Seigneur; mais nous constatons chez eux, comme chez Simon le magicien et Cérinthe, les débuts des sectes gnostiques. Sur leurs principes hérétiques, saint Irénée dit simplement qu'ils tenaient pour l'impudicité, la manducation de la viande offerte en sacrifice sur les autels des idoles. Selon saint Epiphane et saint Augustin, ils professaient en outre sur la formation et le gouvernement du monde, des doctrines fabuleuses qui concordent de tous points avec les vues des gnostiques.

§ 33

Les sectes gnostiques au deuxième siècle et leurs doctrines sur la personne de Jésus-Christ.

1. Saturnin, gnostique de Syrie, est traité par saint Irénée de disciple de Ménandre. Suivant Eusèbe[4] et Théodoret[5], il vivait sous le règne d'Adrien et fonda une école à Antioche. Nous retrouvons également chez lui les principes généraux des gnostiques. Du Dieu suprême inconnu sont sortis les anges, les archanges et d'autres êtres spirituels, parmi lesquels sept anges s'émancipèrent de la domination du Dieu suprême et formèrent le monde à son insu. Or, comme le Dieu suprême avait fait reluire aussi une image de lui-même

[1] *Hist. eccl.*, III, 29. — [2] *Hæret. fab.*, III, 1. — [3] *Hæres.*, V. — — [4] *Hist. eccl.*, IV, 7. — [5] *Hæret. fab.*, I, 2.

avant l'origine de ces anges qui construisirent le monde, les anges essayèrent d'en faire une copie et ils formèrent l'homme [1]. Mais leur ouvrage échoua et rampa sur la terre comme un ver. Alors le Dieu très-haut eut pitié de cet être misérable et lui donna une étincelle de la vie d'en haut; cette étincelle est l'âme raisonnable; elle n'appartient pas au royaume des anges; elle vient de la région supérieure de la lumière et doit y retourner; tandis que le corps ne ressuscitera point. On ne s'explique point pourquoi Saturnin n'attribuait qu'aux bons par nature, c'est-à-dire à ses partisans, cette étincelle qui venait de Dieu, et sans laquelle l'homme n'est qu'un animal; tandis que les méchants par nature ne devaient jamais appartenir au royaume de la lumière et auraient dû par conséquent être considérés comme des êtres irrationnels. Mais les formateurs du monde (parmi lesquels se trouvait le Dieu des Juifs qui donna la loi, bien que certaines prophéties émanent des démons), s'étant partagé la terre de concert avec les démons mauvais, et ne cessant de se soulever contre le Dieu suprême, celui-ci envoya du ciel son Fils Jésus-Christ pour sauver les bons et vouer à la damnation les méchants, en même temps que les démons qui séduisent les hommes. Il apparut sur la terre comme un fantôme, et sa passion et sa mort ne furent qu'un pur simulacre [2]. C'est pourquoi on n'est pas tenu d'honorer le crucifié comme tel, ni surtout de sacrifier sa vie pour lui. Le mariage et la génération lui semblaient une invention du démon, lequel fait lui-même partie des anges, mais vit en hostilité avec les formateurs du monde et surtout avec le Dieu des Juifs.

2. Basilides, un autre disciple de Ménandre, vivait comme Saturnin, sous le règne d'Adrien. Il fonda après celui-ci [3], à Alexandrie, une école gnostique qui se rattachait davantage à la philosophie de Platon et pouvait passer pour une branche du gnosticisme égyptien. Il invoquait à l'appui de ses principes une tradition secrète provenant de l'apôtre saint Mathieu, et appelait son maître un certain Glaukias, compagnon de saint Pierre [4]. Au fond, sa doctrine ne diffère

[1] Iren., *Adv. hæres.*, I, 24; *Philosophumena*, VII, n. 28; Theod., *Hæret. fab.*, I, 3. — [2] Epiph., *Hæres.*, XXIII, 1. — [3] Tertull., *De prescript.*, 46. — [4] Clem. Alex., *Strom.*, VIII, 765.

pas beaucoup de celle de Saturnin et des autres gnostiques; seulement il donnait à la série des éons une organisation particulière. L'être suprême inconnu et non engendré, engendra le Verbe, la Phronésis, la Sophia et le Dynamis; de ces deux dernières émane une série de forces, de dominations et d'anges qui remplissent le ciel. De ces anges, d'autres émanent à leur tour qui constituent un deuxième ciel, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'il y ait trois cent soixante-cinq cieux. Cette totalité des éons, ayant à leur tête le Dieu suprême, s'appelait Abraxas (αβραξασ), ce qui donne le nombre 365 : ce mot devint sacré dans la suite. Les anges du dernier ciel, du ciel inférieur, ont formé le ciel visible pour nous, et se sont partagé l'empire de la terre; le premier d'entre eux dirigeait le peuple juif et donna la loi. Comme il voulut assujettir aux juifs tous les peuples de la terre, les dieux des autres nations se soulevèrent contre les juifs. Pendant ces dissensions et ces hostilités entre les formateurs du monde, les hommes furent inondés de sang et le Dieu suprême craignit qu'ils ne fussent entièrement anéantis. Il envoya donc du ciel l'éon suprême, le Nous, pour arracher les hommes à la domination des anges. Il apparut sous le nom de Jésus-Christ, avec une forme humaine purement apparente, ce qui ne l'empêcha pas d'opérer des miracles, qu'il a lui-même racontés [1]. Cependant, il n'a pas été véritablement crucifié, car il changea soudain de forme à l'heure décisive, prit celle de Simon le Cyrénéen et lui donna la sienne; en sorte que celui-ci fut cloué sur la croix à sa place. Les basilidiens concluaient de là, en faveur de leurs doctrines, qu'il était indifférent de ne pas croire au crucifié.

Quant à leurs usages, à leurs assemblées immorales, ils cherchaient à les cacher, ils pratiquaient la magie et la sorcellerie, mangeaient de la viande offerte en sacrifice sur les autels des païens, et considéraient comme indifférent de s'adonner à tous les plaisirs de la chair, attendu que la gnose seule place l'homme au nombre des prédestinés ; peut-être croyaient-ils aussi que les hommes sont

[1] Iren., *Adv. hæres.*, I, 24; Euseb., *Hist. eccl.*, cap. XVII, 7; Theod., *Hæret. fab.*, I, 4; Epiph., *Hæres.*, XXIV, 1.

bons ou mauvais par nature et que leur destinée se développe par l'effet d'une nécessité invincible [1]. Basilides enseignait, en outre, d'après Platon et Pythagore [2], la métempsychose, et niait les peines éternelles de l'enfer en punition des péchés, croyant que les âmes se purifient à travers les corps des animaux et des hommes ; il considérait toute espèce de souffrance comme le châtiment de péchés personnels ou du mal inhérent à la nature [3]. La résurrection des morts était évidemment incompatible avec une pareille doctrine. — Basilides écrivit vingt-quatre livres [4] sur les Evangiles ou sur un Evangile composé par lui ; il n'en reste que quelques fragments, recueillis par Grabe dans son *Spicilegium*. — Agrippa, surnommé Castor, avait fait une réfutation de Basilides, qu'Eusèbe a eue sous les yeux et qu'il qualifie d'ouvrage excellent. Elle ne nous est point parvenue. — Sur la propagation de la secte, saint Jérôme remarque [5] qu'elle avait encore de son temps des partisans.

3. Carpocrates, que Clément d'Alexandrie [6] et Théodoret [7] font naître à Alexandrie, se mit à enseigner vraisemblablement sous le règne d'Adrien [8]. Il devint le fondateur de la secte la plus immorale des gnostiques, et les Pères se plaignent qu'il nuisit considérablement à la bonne renommée des chrétiens; car les païens imputaient généralement aux fidèles les crimes de ces sectaires. Non seulement Carpocrates enseignait la communauté des femmes, mais il admettait la métempsychose, et dans un sens beaucoup plus mauvais que les pythagoriciens du paganisme ; car l'âme devait voyager d'un corps dans un autre jusqu'à ce qu'elle eût accompli tous les crimes et toutes les infamies possibles, satisfait à toutes les convoitises de la chair. Il renversait donc complètement la morale, et il ne faut pas s'étonner si saint Irénée [9] rougissait de nommer toutes les immoralités et les crimes qu'on reprochait aux carpocratiens. Il reconnaissait un Dieu suprême, Père de toutes choses, attribuait la formation du monde à des anges subalternes, qui refusaient de

[1] Clem. Alex., *Strom.*, III, 427. — [2] *Ibid.*, IV, 536. — [3] *Ibid.*, IV, 506. — [4] Euseb., *Hist. eccl.*, IV, 7 ; Clem. Alex., *Strom.*, IV, 506. — [5] *In vig.*, cap. II ; cf. 29. — [6] *Strom.*, III, 488. — [7] *Hæret. fab.*, I, 5. — [8] Tillemont, *Mém.*, n. I, « Carpocratiens. » — [9] *Advers. hæres*,, I, 25.

reconnaître l'autorité du Dieu suprême. Comme les ébionites, il disait que le Seigneur était le propre Fils de Joseph, mais qu'il avait eu une âme d'une perfection exceptionnelle, qui avait déjà été autrefois dans le voisinage de Dieu et avait reçu de lui une force particulière pour échapper à la domination des formateurs du monde et retourner au royaume de la lumière. Quant à la résurrection du Seigneur et à la résurrection future des autres hommes, on comprend qu'il la rejetait [1].

Le fils de Carpocrates, Epiphanes, acquit encore plus de célébrité que lui. Il mourut dès l'âge de dix-sept ans, et fut honoré comme un dieu par sa secte ; on lui bâtit un temple à Samos et on lui érigea des autels [2].

On compte également parmi les disciples de Carpocrates, un certain Prodicus, chef des adamites [3], ainsi nommés, parce qu'ils paraissaient nus dans leurs assemblées. Ils pratiquaient aussi la communauté des femmes, et poussaient encore plus loin l'impudicité, au rapport de Clément d'Alexandrie [4] et de Théodoret [5], ils en faisaient un élément du culte et un moyen d'être reçus dans le royaume de Jésus-Christ.

4. Le plus illustre des maîtres parmi les gnostiques fut Valentin, né dans une petite ville de l'Egypte [6]. Il avait été quelque temps membre de l'Eglise, et avait plus tard déserté la foi, par suite d'un affront infligé à son ambition. Il propagea son hérésie dans l'île de Chypre et à Rome, et mourut sous le pontificat d'Anicet [7] (157-168), vers l'an 166 de Jésus-Christ [8]. Son système a cela de particulier que sa série des éons est très compliquée et qu'il prend la matière, non pas comme les autres gnostiques, pour un second être éternel et absolu à côté du Dieu suprême, mais comme un être dérivé, son intention manifeste est d'échapper au dualisme.

Il a fait de nombreux emprunts aux philosophes païens, à Pythagore et à Platon, à Simon le magicien et à d'autres encore, en y mêlant quelques noms chrétiens. Au lieu d'un

[1] Tertull., *De anima*, 23 ; *De præscript.*, 48. — [2] Epiph., *Hæres.*, 32, 3. — [3] Clem. Alex., *Strom.*, VII, 722; Epiph., *Hæres.*, LII, 1. — [4] *Strom.*, III, 438. — [5] *Hæret. fab.*, I, 19. — [6] Epiph., *Hæres.*, 31, 2. — [7] Tertull., *De præscrip.*, XXX. — [8] Iren.; *Adv. hæres.*, III, 4.

Dieu unique, créateur du ciel et de la terre, il admettait un royaume d'éons, qui étaient au nombre de trente et formaient trois classes : la première comprenait huit éons, la seconde dix, et la troisième douze. Le principal de ces éons se nomme βυθός, esprit des profondeurs, ou προαρχή, προπάτωρ, il épousa ἔννοια ou σιγή et engendra avec elle un second couple d'éons, le νοῦς et l'ἀλήθεια. Valentin ne croyait donc pas, comme les autres gnostiques, que le mariage fût quelque chose d'immoral, il allait même jusqu'à l'admettre pour les dieux et pour les esprits. Quant à Sophia, qui était de la troisième série des éons, elle ne fut pas contente de sa moitié conjugale et elle désira se marier directement avec Bythos. Ce désir déréglé de Sophia est l'origine du péché et de toute espèce de mal dans le royaume de la lumière comme dans le monde sensible. Il en résulta d'abord un désordre dans le Plérôme. Pour le supprimer et prévenir son retour dans la suite, Bythos fit sortir de lui-même les éons Christ et Saint-Esprit, afin qu'ils donnassent aux autres l'instruction nécessaire. Cette instruction eut les plus heureux effets ; pour témoigner leur reconnaissance à leurs libérateurs, les éons détachèrent d'eux-mêmes ce qu'ils avaient de meillleur et formèrent en commun le dernier éon Jésus (σωτήρ), afin de glorifier le Bythos et d'orner le Plérôme.

Le désir désordonné de Sophia fut encore la cause du monde fini et matériel, car elle conçut et engendra un être difforme, la sombre Achamoth, la sagesse, qui, ayant été produite d'une semence purement féminine, avait bien de la substance, mais point de forme ; elle fut précipitée du Plérôme par l'éon ὅρος dans le vide immense. L'éon Christ accourut enfin à son secours et lui donna une forme. Ainsi naquirent d'Achamoth et de ses affections (la crainte et la tristesse d'être séparée du royaume de la lumière et le désir d'y rentrer) la matière du monde sensible, et la substance du monde psychique. Mais pour donner une figure à ces éléments et à ces substances, il fallait un nouvel éon, le démiurge, lequel fut formé par Achamoth.

Cet éon créa le monde et les hommes, en trois classes [1],

[1] Iren,, *Adv, hæres.*, I, 1.

la nature hylique, la nature psychique et la nature pneumatique. Pour délivrer les hommes que le démiurge avait par jalousie précipités dans le besoin et la misère, le Père envoya l'éon Christ, qui descendit du ciel avec un corps pneumatique qui lui était propre et formait avec lui une seule nature, et il passa par le sein de la Vierge Marie. Valentin niait donc la dualité des natures en Notre-Seigneur et sa vraie nativité de Marie ; il était au fond entièrement d'accord avec les docètes, car il devait considérer l'apparition extérieure du Seigneur, sa mort et sa résurrection, comme purement apparentes. En morale, il tenait, ainsi que les autres gnostiques, la manducation des viandes offertes sur les autels des païens, pour indifférente, de même que la négation de la foi. Il enseignait en outre que les hommes hyliques ne pouvaient pas être sauvés, que les natures psychiques, les catholiques, pouvaient acquérir la vie éternelle par la foi et les bonnes œuvres; mais que les pneumatiques y arrivaient par la gnose seule et ne pouvaient se perdre. Il est évident que le dogme de la résurrection ne pouvait pas trouver place dans son système.

Les valentiniens s'efforçaient autant que possible de justifier leurs idées par l'Ecriture sainte, qu'ils expliquaient à leur fantaisie ; quand ils n'y parvenaient point, ils recouraient à une tradition secrète ; ils se prétendraient plus sages que les apôtres et que le Seigneur lui-même. Ils avaient, eux aussi, un évangile spécial, qu'ils appelaient l'évangile de la vérité [1]. Cette hérésie fut surtout réfutée et combattue par saint Irénée et Tertullien, par Miltiades et un nommé Proclus, que Tertullien cite comme les adversaires de cette erreur. Après la mort de Valentin, la secte se morcela en plusieurs parties. Saint Epiphane [2] et saint Augustin [3] citent un Secondus parmi ses disciples; Tertullien [4] parle d'un Théotime et d'un Alexandre; Eusèbe [5] d'un Ambroise ; Clément d'Alexandrie [6], d'un Héracléon, qui se servait de l'ouvrage apocryphe : *Prædicatio sancti Petri*, et du *Prædestinatus* [7], à qui il attribuait, en vertu du baptême, l'effet d'absoudre de tous les péchés qu'on commettait le reste de sa vie.

[1] Iren., *Adv. hæres.*, III, 2. — [2] *Hæres.*, XXXII, 1. — [3] *Hæres.*, XII. — [4] *In Valentin.*, XV. — [5] *Hist. eccl.*, VI, 18. — [6] *Strom.*, IV, 502. — [7] Cap. XVI.

Bardesanes, savant d'Edesse, vers l'an 172 de Jésus-Christ, fonda aussi une école gnostique qui se rattacha surtout à Valentin. Il eut l'adresse de répandre son hérésie dans le peuple par des hymnes religieuses, et saint Ephrem le Syrien, se vit dans la nécessité, au quatrième siècle, d'opposer à ces chants hérétiques des chants orthodoxes.

5. Tatien, assyrien de naissance, avait été converti à Rome par Justin ; il gouverna l'école de cette ville après le martyre glorieux (167) de son maître, composa une apologie du christianisme, se rendit de nouveau en Orient, et y fonda vers l'an 172 l'école des encratites qui s'établit également à Antioche, en Cilicie, en Pisidie et autres provinces, et se propagea en Gaule et en Espagne. Comme Valentin, il admettait une série d'éons, puis deux êtres absolus opposés entre eux, l'un bon, l'autre mauvais ; il faisait de ce dernier l'auteur de l'ancien Testament, dans le seul dessein de vouer le judaïsme au mépris et de pouvoir déclarer que la loi n'était pas obligatoire [1]. En christologie, il professait le docétisme [2], et en morale il rejetait l'usage légitime du mariage ; pour le reste il portait le manteau des rigoristes, car il interdisait l'usage du vin et de la viande et ne voulait pas même qu'on se servît de vin dans les saints mystères, ce qui, d'après les lettres de saint Cyprien, paraît avoir été la pratique de quelques évêques catholiques, par ignorance. L'antiquité connaît de lui une multitude d'écrits, notamment son διὰ τεσσάρων, ou concordance de la vie du Seigneur d'après les quatres évangiles, où il s'était permis des falsifications dans l'intérêt de son hérésie : il avait surtout supprimé les généalogies [3]. Cet ouvrage eut beaucoup de vogue même parmi les catholiques ; Théodoret en trouva de son temps deux cents exemplaires dans son diocèse, qu'il fit brûler et remplacer par les évangiles authentiques.

Saint Epiphane [4] parle des tatianistes et des encratites, comme de deux branches de cette secte, mais les autres Pères, saint Irénée, Eusèbe et Théodoret ne font aucune différence entre les deux, ils les appellent aussi hydroparastates, aquariens, sévériens.

[1] Clem. Alex., *Strom.*, III, 460. — [2] Hieron., *in Gal.*, VI. — [3] Theod., *Hœret. fab.*, I, 20. — [4] *Hœres.*, XLVI, n. 47.

6. Marcion était le fils d'un évêque de Sinope sur le Pont-Euxin. Exclu de la communion de l'Eglise pour ses débordements, il se dirigea vers Rome et y exprima le désir d'être réintégré dans la société religieuse. Il échoua et fit alliance avec Cerdon, gnostique de Syrie, vers l'an 141 ou 142 de Jésus-Christ [1].

En ce qui est de sa doctrine, il n'adoptait pas une longue série d'éons, comme faisaient les autres gnostiques ; il enseignait simplement le dualisme, suivant lequel un Dieu bon et un Dieu mauvais existent de toute éternité [2]. Au premier, le Dieu bon, il attribuait un monde invisible particulier, qui selon quelques-uns devait être incréé et éternel ; de l'autre, il faisait l'architecte de ce monde visible, qu'il s'était formé avec la matière éternelle. Denis de Rome soutient, il est vrai, dans ses fragments conservés par saint Athanase [3], ainsi que saint Epiphane [4], saint Augustin [5] et saint Cyrille de Jérusalem [6], que Marcion divisait l'être absolu en trois principes, l'un bon et invisible, le second, créateur de toutes choses et démiurge, le troisième, le mauvis Dieu ou démon. Cependant, je l'ai dit, les anciens Pères n'en connaissent que deux ; et Rhodon, disciple de Tatien et adversaire du marcionisme à Rome, est sans doute dans le vrai lorsqu'il rapporte que les marcionites n'étaient pas unanimes dans leurs opinions, que les uns acceptaient deux principes, les autres trois principes absolus [7]. Au sujet du Seigneur, il enseignait qu'il était le Jésus et le Fils du Dieu bon et suprême, qu'il était apparu pour la première fois à Capharnaum la quinzième année du règne de Tibère, pour arracher les hommes à la puissance du mauvais démiurge, lequel avait donné la loi et les prophètes, et pour détruire ses œuvres [8]. Ce Jésus n'a sans doute pas pris une nature humaine, mais il est apparu soudainement sous la forme d'un fantôme [9] ; il n'est pas véritablement mort sur la croix, ni ressuscité des

[1] Tertull., *De Præscrip.*, xxx ; *Adv. Marc.*, I, 19. — Tertullien disait de lui dans sa première *Apologie*, vers 150, qu'il vivait encore et repandait ses erreurs. — [2] Just., *Apol.*, I, 26 ; Iren,, *Adv. hæres.*, II, 1, IV, 33 ; Tertull., *De præscr.*, LI ; *Adv. Marc.*, I, 5 ; *Philosophumena*, VII, p. 246. — [3] *De decr. Nyc.*, syn., p. 275. — [4] *Hæres.*, XLII, cap. III. — [5] *Hæres.*, LXXII. — [6] *Cateeh.*, XVI. — [7] Euseb., *Hist. eccl.*, V, 13. — [8] Iren., *Adv. hæres.*, I, 27. — [9] Tertull., *Adv. Marc.*, III, 2 : « Subito filius et subito missus. » Cf. *De anima Christi*, II ; Iren., *Adv. hæres.*, IV, 33, 2.

morts. Clément d'Alexandrie [1] pouvait donc dire de Marcion, comme de Valentin, qu'il attribuait au Seigneur un corps spirituel. Ainsi, Marcion soutenait que le Seigneur, descendu dans le monde souterrain [2], avait emmené au ciel les âmes des pécheurs, de Caïn, des Sodomites, etc., et qu'il y avait laissé les âmes des justes, d'un Abel, d'un Noë, d'un Abraham, etc., [3].

Il établit donc une opposition complète entre le Dieu de l'ancien Testament et le Dieu du nouveau, et il fait du premier le principe mauvais. Il devait donc refuser toute autorité aux Écritures de l'ancien Testament, et de plus, il n'acceptait que quelques-unes de celles du nouveau ; un Évangile mutilé de saint Luc et dix Épîtres de saint Paul, également mutilées et interpolées. En morale, les marcionites devaient avoir pour principe fondamental, d'après ce qui précède, la haine du démiurge et de toutes ses œuvres, de l'ancien Testament et de leur propre chair. Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi le suicide leur semblait aussi héroïque que la virginité et le jeûne du sabbat sous l'ancienne loi ; dans l'un et l'autre cas, on se soustrayait à l'empire du formateur [4] du monde, ou l'on donnait une expression à la haine qu'on lui portait. Théodoret [5] raconte qu'il connaissait un homme de cette secte qui se lavait tous les jours avec sa salive, au lieu d'eau, parce que l'eau était un produit du démiurge. Marcion déposa sa doctrine dans un ouvrage intitulé *Antithèses*, parce qu'il faisait ressortir la contradiction entre l'ancien et le nouveau Testament, entre le Dieu de l'un et le Dieu de l'autre [6].

7. Outre les sectes déjà citées, il y en avait encore au deuxième siècle une foule d'autres, qui ne portaient le nom d'aucun hérésiarque. Tels étaient les ophites, alliés aux valentiniens, bien qu'ils insistassent davantage sur le dualisme, et qu'ils admissent, outre le Bythos, le chaos ou l'eau ténébreuse, comme être absolu. Dans la série de leurs éons,

[1] *Strom.*, III, p. 469. — [2] Cette proposition : « Qui descendit ad inferos, » devait déjà être alors un article du Symbole apostolique, bien que l'Ecriture en parle dans des termes non moins explicites. — [3] Epiph., *Hœres.*, XLII, 5. — [4] Clem. Alex., *Strom.*, IV, p. 481 ; Epiph., *Hœres.*, XLII, 3. — [5] *Hœret. fab.*, I, 24. — [6] Cf. Hahn : *Antitheses Marcionis Gnostici, liber deperditus, nunc quoad ejus fieri potuit restitutas.* Regiomonti, 1823. Tertullien a réfuté ces *Antithèses* au quatrième livre, *Adv. Marcionem.*

nous voyons également des êtres masculins et des êtres féminins. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit, ou la mère de tout ce qui vit, apparaissent comme des êtres suprêmes [1] auxquels le Christ, éon mâle et Sophia, éon féminin, sont d'abord subordonnés. Sophia s'étant approchée du chaos, il en résulta l'éon Jadalbaoth, le démiurge, qui se construisit un royaume à part sous le royaume suprême de la lumière, les sept cieux des planètes, dans lequel primitivement l'homme se trouvait aussi. Mais comme celui-ci put se soustraire à l'empire de Jadalbaoth et se tourner vers le Dieu suprême, le premier forma avec la matière un nouvel éon, Ophiomorphus, ou esprit de serpent. Cependant Sophia se servit de ce mauvais éon pour induire les hommes à violer le précepte qui défendait de manger du fruit de l'arbre de vie, et pour leur donner ainsi la connaissance du Dieu suprême. Jadalbaoth n'en devint que plus envieux ; il chassa du paradis les hommes et Ophiomorphus, et les relégua dans le monde ténébreux. Ils y furent tourmentés par Ophiomorphus et par ses esprits et induits à apostasier le Dieu suprême ainsi que Jadalbaoth. Cependant Sophia méditait toujours d'arracher les hommes à la domination de Jadalbaoth, que servent les juifs, et d'Ophiomorphus, dont les ministres des idoles sont devenus la proie, et elle détermina l'éon Christ à s'intéresser aux hommes. Celui-ci s'unit donc d'abord à Sophia, puis à l'homme Jésus que Jadalbaoth avait aussi choisi pour son messie. Quand ce dernier remarqua que les éons suprêmes résidaient dans l'homme Jésus, il excita les juifs qui lui étaient assujettis à le crucifier ; mais le Christ et Sophia ne furent pas atteints, parce qu'ils avaient déjà quitté Jésus avant la passion et étaient rentrés dans le royaume de la lumière. Cependant ils envoyèrent d'en haut une force vivifiante, qui ressuscita Jésus de la mort et forma avec lui un corps éthéré.

La secte paraît avoir été déjà éteinte du temps d'Origène; car les ophites dont il parle sont tout-à-fait distincts de ceux-ci ; ils ne reconnaissaient pas le nom de Jésus, mais le maudissaient et professaient des doctrines tout-à-fait païennes [2]. Il y avait en outre des séthianiens, qui honoraient en

[1] Iren., *Adv. hær.*, I, 30; Theod., *Hær. fab.*, I, 14. — [1] *Cont. Cels.*, VI, p. 294.

Seth le père des pneumatiques ; des caïnites, des antitactes, des prodiciens, des borboriens, des barbéliotes [2] ; mais ils n'avaient pas des vues particulières sur la personne du Seigneur.

8. Hermogènes, hérétique de Carthage, vivait sur la fin du deuxième siècle et au commencement du troisième. Tertullien écrivit contre lui son livre *Adversus Hermogenem*. Hermogènes professait le dualisme, mais il se prononçait d'accord avec Marcion, contre l'idée d'une émanation de l'être divin. Selon lui, la matière éternelle est peu à peu formée, ennoblie et vivifiée par l'influence du Dieu bon, bien que la fin du développement du monde consiste dans la séparation du mal ou de la matière d'avec Dieu.

Résumons, en terminant, les principales idées des hérésies gnostiques concernant la personne de Jésus-Christ : le dualisme, suivant lequel le formateur du monde et son royaume, la création matérielle, doivent être séparés du Dieu suprême, aboutit à ce résultat que dans la personne du Sauveur, l'élément corporel et matériel ne saurait être réuni à l'élément supérieur et céleste pour constituer une seule personne. Par conséquent, tous les éléments de la personne divine et humaine s'évanouissent en quelque sorte ; non-seulement la nature divine dégénère en éon ou en ange émané, mais la nature humaine tout entière devient souvent une pure apparence : en général on rejetait toujours la réunion de l'élément humain et de l'élément divin en une seule personne en Jésus-Christ. Quelques variations se produisaient, suivant que le dualisme était développé avec plus ou moins de rigueur : les uns allaient jusqu'au docétisme et considéraient comme un pur fantôme, comme un produit de l'imagination des spectateurs, l'apparition extérieure, le corps du Seigneur, tel qu'il est décrit dans les Évangiles ; les autres admettaient une illumination temporaire de l'homme Jésus par l'éon supérieur, Christ, qui était descendu sur lui au moment du baptême, et l'avait quitté pendant la passion. Selon le premier sentiment, la nature humaine de la personne du Sauveur disparaissait tout entière ; suivant la seconde, il n'y avait pas même union intime entre l'homme

[1] Iren., *Adv. hœres.*, I, 29.

et un éon céleste. Saint Irénée est de tous les Pères celui qui a établi de la manière la plus solide qu'avec une pareille doctrine les gnostiques anéantissaient complètement le fond inépuisable du dogme de l'incarnation et qu'ils n'en avaient pas la plus faible idée.

Valentin voulut prendre une sorte de place mitoyenne entre les partis gnostiques que nous venons de nommer ; il accordait probablement un corps à Notre-Seigneur ; mais ce corps aurait été apporté du ciel, et c'est avec lui que le Sauveur aurait traversé le sein de la Vierge. Mais, à ce compte, le Sauveur n'aurait plus aucun rapport avec nous ou avec la matière terrestre de la création, et son corps ne serait pas plus consubstantiel au nôtre, que le Sauveur n'est un membre vivant du genre humain.

Aussi tous les gnostiques refusaient à la sainte Vierge la qualité de mère de Dieu, et niaient par cela même la raison de sa virginité.

Mais les principes gnostiques altéraient et défiguraient encore davantage le dogme de la rédemption. Comme le péché était pour eux une sorte de fatalité, quelque chose de physique, il n'impliquait pas de faute morale ; il n'exigeait ni expiation, ni réconciliation, ni satisfaction ; du reste l'éon Christ n'eût pas été en mesure de fournir rien de semblable. Ainsi, non seulement la passion et la mort du Seigneur, mais sa vie tout entière n'avaient plus aucune valeur; il suffisait de donner aux hommes une instruction que le Christ, éon supérieur, doit nous avoir apportée du royaume de la lumière. On verra clairement combien ces vues des gnostiques sont superficielles, incohérentes, contradictoires insoutenables, enfin, quand nous mettrons en face les explications des Pères sur le fond du dogme chrétien.

§ 34

Exposition du dogme relatif à Jésus-Christ et à l'œuvre de la rédemption, par Justin.

Le gnosticisme avait la prétention de se donner pour la forme la plus parfaite du christianisme et d'élever la foi de la masse ignorante, comme il s'exprimait, à la dignité de

science ; mais il n'y parvenait qu'en expliquant allégoriquement les dogmes et les faits du christianisme ; il allait même jusqu'à forger de nouveaux mythes pour envelopper des idées gnostiques empruntées du paganisme. Le temps était donc venu de prouver d'une part, contre les gnostiques, que la vérité catholique se prêtait à la spéculation savante, tandis que les vues des gnostiques contredisaient la saine raison ; et, d'autre part, d'opposer aux mythes gnostiques les faits historiques du christianisme. C'est à quoi Justin consacra ses efforts; il est le premier qui ait essayé d'nistituer une comparaison entre la vérité dogmatique et les hérésies philosophiques des écoles.

1. En présence des hérésies de son temps, Justin tient à établir que le Seigneur était véritablement revêtu d'un corps. Il comprit fort bien que le gnosticisme en s'efforçant de prouver que la matière, les corps sont le siége du mal, en les excluant de la rédemption, de la sanctification et de la transfiguration définitive, doit nécessairement refuser un corps matériel à la personne du Sauveur, pour qu'il demeure affranchi du péché [1]. De là vient qu'il attache tant de prix au dogme qui attribue à Jésus-Christ un corps complet. Selon lui, le corps du Seigneur est de même nature que le nôtre ; le Seigneur est véritablement né comme enfant [2] : il était, sous le rapport corporel, assujetti à la croissance [3] ; il était soumis à tous les besoins nécessaires du corps, à la nourriture, à la boisson, aux vêtements ; il ne se retranchait que le superflu ; il conservait notamment la virginité la plus inviolable par l'empire le plus absolu sur les convoitises de sa chair [4].

2. La réalité du corps du Seigneur fut particulièrement mise en lumière par sa naissance merveilleuse de la Vierge Marie. Justin ne se borne pas à attester cette vérité et à la relever en divers endroits ; il apporte encore différentes raisons pour la justifier. D'abord l'incarnation du Fils de Dieu n'est pas une simple apparence, comme le veulent les gnostiques, elle est véritable, réelle, et quand Justin invoque les théophanies de l'ancien Testament en faveur de sa possibilité, il fait voir que le Fils de Dieu n'est pas

[1] *De resurr.*, II. — [2] *Dial.* 84. — [3] *Ibid.*, cap. LXXXVII. — [4] *De resurr.*, III.

seulement apparu dans la plénitude des temps comme il apparaissait sous l'ancienne loi, mais qu'il est véritablement né dans un corps consubstantiel au nôtre, avec cette seule différence, qu'il n'a pas été engendré de la semence de l'homme; mais qu'il est né dans la Vierge Marie par la volonté du Père. Cette naissance unique, il la trouve indiquée dans les prophètes Daniel, II, 34 (*Lapidem* sine manibus *abscissum*) et Isaïe, LIII, 8 (*Generationem ejus quis enarrabit?*)[1]. Mais le témoignage le plus décisif à ses yeux est celui-ci d'Isaïe, VII, 10-16 : *Ecce virgo concipiet iu utero et pariet filium.* Après avoir montré[2] que ce passage ne peut se rapporter à Ezéchias, mais à un grand descendant de David, au Christ, ei que le mot *alma* n'a pas le sens général de νεᾶνις (*adolescentula*), comme le voulaient les interprètes juifs de ce temps, contrairement aux septante, mais qu'il signifie *virgo*, comme il résulte du contexte, il ajoute[3] : « Mais ce qui est vraiment un signe et ce qui devait réellement arriver pour le genre humain, à savoir que le premier-né d'entre toutes les créatures prendrait une chair dans un sein virginal et naîtrait comme un enfant, Dieu l'a prédit en diverses manières par l'esprit prophétique, afin qu'il fût visible que tout cela s'est fait par la volonté du Créateur de toutes choses; de même qu'Eve a été formée d'une côte d'Adam, et que toutes les autres créatures ont été appelées à l'existence par la parole de Dieu. »

Pour établir que le Seigneur a pu être conçu et enfanté par une vierge, Justin invoque la vertu miraculeuse de Dieu, qui au commencement, par un procédé contraire, a formé la femme d'une côte d'Adam et l'a fait entrer dans la vie sans génération sexuelle préalable, lui qui par sa parole toute-puissante a tiré du néant à l'existence toutes les choses de la nature. Dans un autre endroit, il fait voir que cette naissance était la plus convenable pour le Sauveur, parce que l'ordre nouveau de la rédemption et de la sanctification de l'homme offrait le contraste de l'ancien ordre du péché, et que Marie devait être la contre partie d'Eve, une Eve retournée. Eve étant encore une vierge intacte, reçut la parole du serpent, et enfanta la désobéis-

[1] *Dial.* 76. — [2] *Dial.* 43, 66 et seq. — [3] *Ibid.*, cap. XVIII.

sance et la mort. La Vierge Marie, quand elle eut reçu la foi et la grâce, répondit à l'ange Gabriel qui lui apportait le joyeux message : « Qu'il me soit fait selon votre parole. Et c'est d'elle qu'est né celui que les laintes Ecritures ont si souvent annoncé [1]. » Nous retrouverons plus tard le même parallèle entre Eve et Marie dans saint Irénée, Tertullien, saint Epiphane et autres Pères. Ce parallèle, entièrement développé, ne nous fournit pas seulement une raison de convenance en faveur de la naissance virginale du Seigneur; il établit en même temps la conception immaculée de Marie.

Dans son ouvrage sur la résurrection, Justin revient sur le même sujet, la naissance virginale du Seigneur, par un autre ordre d'idées. Ses adversaires lui objectaient que si l'on admettait la résurrection du corps humain dans son intégrité, avec tous ses organes, les relations sexuelles devaient se continner dans le ciel. Justin conteste cette conclusion; il soutient au contraire que l'abstinence complète des convoitises charnelles ne nuit pas à l'intégrité de la nature humaine, ainsi qu'on l'a vu de la manière la plus parfaite dans la vie du Seigneur : il a voulu être conçu et naître d'une vierge en dehors de l'union des sexes, afin de supprimer la génération accompagnée de plaisir sensible, et de montrer au prince de ce monde que Dieu pouvait également former le corps humain sans le concours des sexes [2]. Ainsi la génération sexuelle n'apparaît pas assez pure à Justin pour convenir à l'incarnation du Fils de Dieu [3].

[1] *Dial.* 100 : Καὶ διὰ τῆς παρθένου ἄνθρωπον γεγονέναι (νενοήκαμεν), ἵνα καὶ δἰ ἧς ὁδοῦ ἡ ἀπὸ τοῦ ὄφεως παρακοὴ τὴν ἀρχὴν ἔλαβε, διὰ ταύτης τῆς ὁδοῦ καὶ κατάλυσιν λάβῃ. Παρθένος γὰρ οὖσα Εὔα καὶ ἄφθορος, τὸν λόγον τὸν ἀπὸ τοῦ ὄφεως συλλαβοῦσα, παρακοὴν καὶ θάνατον ἔτεκε· πίστιν δὲ καὶ χαρὰν λαβοῦσα Μαρία ἡ παρθένος, εὐαγγελιζομένου αὐτῇ Γαβριὴλ ἀγγέλου ὅτι πνεῦμα κυρίου ἐπ' αὐτὴν ἐπελεύσεται καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει αὐτὴν, διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἐξ αὐτῆς ἅγιὸν ἐστιν υἱὸς θεοῦ, ἀπεκρίνατο· Γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου. — [1] *De resurr.*, III : Καί ὁ κύριοσ δὲ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς οὐ δἰ ἄλλο τι ἐκ παρθένου ἐτέχθη, ἀλλ' ἢ ἵνα καταργήσῃ γέννησιν ἐπιθυμίας ἀνόμου, καὶ δείξῃ τῷ ἄρχοντι καὶ δίχα συνουσίας ἀνθρωπίνης δυνατὴν εἶναι τῷ θεῷ τὴν ἀνθρώπου πλάσιν. — [3] Du reste la raison de convenance en faveur de la conception virginale du Seigneur : à savoir qu'il devait entrer exempt de péché dans notre race, n'est pas aussi clairement énoncée dans Justin que dans saint Augustin; car ce passage du *Dialogue*, ch. XXIII : Οὐδὲ νῦν, μετὰ τὸν κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ Θεοῦ δίχα ἁμαρτίας (διὰ) τῆς ἀπο γένους τοῦ Ἀβραὰμ παρθένου γεννηθέντα υἱὸν Θεοῦ Ἰησοῦν Χριστόν, ὁμοίως ἐστὶ χρεία, le terme δίχα ἁμαρτίας ne se rapporte pas nécessairement

3. Tryphon (dans le dialogue) ayant tiré de la prophétie d'Isaïe, XI, 1-3, où il est dit que le Saint-Esprit descendra sur l'oint avec ses sept dons, une objection contre la divinité du Seigneur, Justin trouve l'occasion d'expliquer la valeur du baptême conféré sur les bords du Jourdain, d'autant plus que Cérinthe et d'autres gnostiques disaient que l'éon céleste était descendu en ce moment sur l'homme Jésus. Cette prophétie signifie simplement que le Saint-Esprit assistera le Seigneur avec la plénitude de ses dons et reposera en lui, tandis qu'il s'éloignera du peuple d'Israël et n'éclairera plus d'autre prophète. Il en est de même à propos du baptême de Jésus : Si le Saint-Esprit est descendu sur lui en forme de colombe, ce n'est pas qu'il en eût besoin, c'était pour montrer aux hommes, pour lesquels il était descendu du ciel, qu'il était le vrai Messie et le vrai Fils de Dieu. Le Seigneur avait en effet la plénitude de la divinité dès le premier instant de sa conception et il fut déjà adoré comme Dieu dans la crèche par les bergers et les mages de l'Orient.

4. Tryphon ne sait comment concilier la passion du Christ et sa mort ignominieuse sur la croix, avec sa divinité : tout cela lui paraît indigne de Dieu [1]. Justin, lui, rappelle les figures de la mort sanglante du Messie sous l'ancien Testament, le sang de l'agneau pascal, en vertu duquel les nouveaux-nés des Israëlites devaient être épargnés en Egypte, le cordon rouge qui devait, lors de la destruction de Jéricho, indiquer aux Israélites qu'ils eussent à épargner la maison de Rahab, la prière de Moïse pendant la guerre d'Israël contre Amaleck [2], l'arche et la verge de Moïse, figures de l'arbre de la croix. Or, puisque la mort du Seigneur est la cause de notre salut, elle n'est pas indigne de Dieu, d'autant qu'il a été exalté et glorifié dans sa résurrection et son ascension, et qu'il a donné, à ceux qui

à la conception immaculée et accomplie sans plaisir sensible du Seigneur, mais à l'impeccabilité du Seigneur lui-même. Justin veut dire simplement que la circoncision et en général la loi cérémoniale des Juifs ne sont plus obligatoires, parce qu'elles n'ont plus de valeur générale et ne sauraient produire la rémission des péchés. Comme elles n'étaient pas nécessaires avant Abraham, elles ne le sont plus maintenant que le Fils de Dieu, le saint et l'immaculé, est né d'une vierge ; Abraham lui-même fut justifié par la foi en ce même Dieu et non par la circoncision. — [1] *Dial.*, 32. — [2] *Ibid.*, cap. CXI, CII.

croient en lui, avec sa grâce, la puissance et l'autorité sur les démons [1]. Mais à la fin des temps, le Fils de Dieu reviendra une seconde fois, dans une gloire plus grande encore, il apparaîtra dans les nuées avec le signe de la victoire et entouré d'anges, pour le dernier jugement.

Justin combat ici en même temps les idées des gnostiques ou des docètes sur la Passion du Seigneur, qui voyaient là quelque indécence pour le Fils de Dieu; il n'admet pas seulement le fait historique de la vie extérieure du Seigneur; il croit aussi que chaque trait de sa vie est pour nous d'une haute importance et d'une profondeur inscrutable. « Dans les commentaires, dit-il, qui ont été composés par les Apôtres et par les disciples des Apôtres, il est écrit de lui qu'il répandit une sueur comme des gouttes de sang, quand il fit cette prière : S'il est possible, que ce calice passe loin de moi! Son cœur et tous ses membres tremblaient, et son cœur devint comme de la cire fondue dans son corps, afin que nous sachions que le Père exige de pareilles souffrances de sou Fils, et que nous ne puissions pas dire que le Christ, comme Fils de Dieu, n'a rien ressenti de tout cela. »

Sur la résurrection, Justin démontre [2] qu'elle avait déjà été figurée sous l'Ancien Testament par le prophète Jonas, prédite par le Seigneur lui-même, et qu'elle a eu lieu réellement le troisième jour après sa mort, bien que les Juifs contestent ce fait et répandent dans le monde entier ce mensonge que les disciples ont enlevé le corps du Seigneur. Quant aux qualités du corps ressuscité, il est dit expressément dans l'Écriture sainte que le Seigneur ressuscita glorieusement du tombeau avec le même corps qu'on y avait déposé après sa mort sur la croix. Justin enseigne la même chose; mais on donne à ses paroles une interprétation arbitraire quand on explique l'identité du corps ressuscité en ce sens que Justin attribuerait au Seigneur, même après sa résurrection, le même corps sensible et grossièrement matériel, et n'admettrait la transfiguration que peu de temps avant l'Ascension [3]. On invoque en faveur de cette interprétation l'endroit où Justin déclare qu'après

[1] *Ibid.*, cap. xxx. — [2] *Dial.* 107. — [3] Semisch, *Doctrine de Justin*, ii, 415.

sa résurrection, le Seigneur mangea en présence de ses disciples, afin de leur montrer qu'il était vraiment ressuscité dans la chair et qu'il portait un corps; mais il ne s'ensuit point qu'il eût besoin de manger, ou qu'il eût un corps grossier et sensible; car déjà l'Evangile avait dit la même chose, en rapportant également qu'il entra les portes closes et qu'à Emmaüs, il disparut soudainement aux yeux de ses disciples. On ne voit nulle part que son corps ait été transfiguré ni qu'il ait subi un changement particulier peu de temps avant l'Ascension, et nous ne pouvons conclure des paroles de Justin que ce qui est unanimement enseigné par l'Ecriture et par les Pères, savoir, que le corps du Sauveur a été transfiguré en un corps spirituel et céleste dès sa résurrection, que le Seigneur n'a mangé et n'a montré ses plaies à ses disciples que pour les convaincre qu'il avait un corps véritable et que son corps était substantiellement identique [1].

5. Plusieurs n'admettent pas que Justin ait attribué au Seigneur, outre le Verbe divin qui formait la personne, une âme humaine complète; souvent même on le considère comme le précurseur d'Apollinaire [2], et on croit qu'il n'admettait qu'une âme sensitive, que le Verbe remplaçait l'âme raisonnable. Car si l'on invoque

1° Les passages où parlant de l'incarnation, il dit que le Verbe s'est fait chair (σωματοποεῖσθαι, σάρκα ἔχειν) on peut leur en opposer un nombre égal où le Seigneur est appelé homme, où le mot incarnation est employé [3].

2° Quand Justin, au chapitre XCIX de son *Dialogue*, cite

[1] *De res.*, IX : Τίνος ἕνεκεν ἐν τῇ σαρκὶ τῇ παθούσῃ ἀνέστη, εἰ μὴ ἵνα δείξῃ τὴν σαρκικὴν ἀνάστασιν; καὶ τοῦτο βουλόμενος πιστοποιῆσαι, τῶν μαθητῶν αὐτοῦ μὴ πιστευόντων, εἰ ἀληθῶς σώματι ἀνέστη, βλεπόντων αὐτῶν καὶ δισταζόντων, εἶπεν αὐτοῖς· οὔπω ἔχετε πίστιν, φησί, ἴδετε ὅτι ἐγώ εἰμι, καὶ ψηλαφᾶν αὐτὸν ἐπέτρεπεν αὐτοῖς καὶ τοὺς τύπους τῶν ἥλων ἐν ταῖς χερσὶν ἐπεδείκνυε. Καὶ πανταχόθεν αὐτὸν κατανοήσαντες, ὅτι αὐτός ἐστι καὶ ἐν τῷ σώματι, παρεκάλεσαν αὐτὸν φαγεῖν μετ' αὐτῶν, ἵνα καὶ διὰ τούτου βεβαίως μάθωσιν, ὅτι ἀληθῶς σωματικῶς ἀνέστη, καὶ ἔφαγε κηρίον καὶ ἰχθὺν καὶ οὕτως ἐπιδείξας αὐτοῖς, ὅτι ἀληθῶς σαρκὸς ἀνάστασίς ἐστι, βουλόμενος ἐπιδεῖξαι καὶ τοῦτο, καθὼς εἴρηκεν· ἐν οὐρανῷ τὴν κατοίκησιν ἡμῶν ὑπάρχειν, ὅτι οὐκ ἀδύνατον καὶ σαρκὶ εἰς οὐρανὸν ἀνελθεῖν, ἀνελήφθη βλεπόντων αὐτῶν εἰς τὸν οὐρανὸν, ὡς ἦν ἐν τῇ σαρκί. — [2] Semisch., II, 409; Néander, *Hist. des dogmes*, t. I, p. 211. — [3] Conf. *Dial.* 102 : ἀνδρωθείς, c. 127 : ἄνθρωπος γεννηθῆναι, c. 100 : ἄνθρωπος ἄτιμος καὶ παθητός. Conf. *Apol.*, I, 23. *Apol.*, II, 6, 13.

ces paroles de l'Evangile de saint Mathieu : « Mon Père, s'il est possible, que ce calice passe loin de moi; cependant que votre volonté se fasse et non la mienne, » et qu'il en conclut que le Verbe est véritablement devenu un homme passible (ἄνθρωπος παθητός), il est évident qu'il suppose en Jésus-Christ, avec une volonté humaine, une âme humaine complète.

3° Ce que Justin dit de la descente du Seigneur aux enfers n'a de sens qu'autant qu'il lui reconnaît une âme humaine ; car prétendre que le Verbe est descendu aux enfers sans âme humaine est une chose trop étrange pour que nous puissions l'attribuer à notre auteur, et elle ne concorde pas avec ce qu'il enseigne sur la nature divine du Verbe. Bien que ce qu'il dit des œuvres du Seigneur dans les enfers, de la prédication du salut aux justes [1], ne répugnent pas à sa nature divine, cependant une descente aux enfers de la part de celui qui est partout présent, renferme une inconvenance, d'autant plus qu'on ne saurait concevoir une théophanie sans des apparitions sensibles quelconques aux âmes du monde souterrain. Dans un autre passage [2], il rapporte que les Juifs, ne considérant pas le Seigneur comme le Messie, l'auraient mis à mort dans la supposition qu'il demeurerait dans les enfers comme un homme ordinaire. Sans doute l'âme humaine de Jésus-Christ n'est pas ici expressément mentionnée; il est dit seulement qu'il était plus qu'un homme ordinaire (κοινὸς ἄνθρωπος); mais nous pouvons au moins conclure indirectement de ces paroles de Justin qu'il croyait à l'âme humaine du Seigneur [3].

[1] *Dial.* 72. — [2] *Dial.*, cap. XCIX. — [3] Le passage qu'on cite comme probant en faveur des vues apollinaristes de Justin se trouve chap. X de la seconde *Apologie*. Après avoir parlé du σπέρμα τοῦ λόγου parmi les païens, et attribué leur philosophie à ce Verbe, il leur oppose la plénitude de la vérité chrétienne. « On voit par là, dit-il, que notre cause l'emporte de beaucoup sur toute science humaine, puisque le Verbe tout entier est apparu comme Christ, et, qui plus est, comme corps, comme verbe et comme âme (καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχήν). Assurément cette expression est des plus étranges, comme aussi le placement de ψυχή après λόγος; cependant rien ne prouve que ψυχή désigne simplement les forces inférieures des sens ou l'âme animale sans la raison et la liberté. Il est certain que ψυχή au chapitre cinq du *Dialogue* et ailleurs désigne l'âme douée de raison et de liberté, et que Justid n'enseihnait pas une trichotomie essentielle, comme on le verra dans la partie suivante.

6° Sur la réunion des deux natures en Jésus-Christ, nous ne devons pas attendre de Justin une réponse précise et tranchante aux hérésies nestorienne et monophysite ; mais il parle toujours du Sauveur comme d'une seule personne, à laquelle on attribue à la fois des choses divines et des choses humaines. Il l'appelle Fils de Dieu, Verbe éternel ou Dieu lui-même, et il ajoute qu'il s'est fait homme et qu'il est né d'une vierge. De cette réunion du divin et de l'humain en Jésus-Christ, il conclut son impeccabilité, à laquelle il revient à diverses reprises. Il l'appelle le seul immaculé et sans tache (μόνος ἄμωμος καὶ δίκαιος [1]), ou il dit de lui qu'il était exempt de péché [2].

7° Relativement à l'œuvre de la rédemption, Justin trouve suffisamment d'occasions pour s'expliquer sur les effets du christianisme, sur les enseignements que nous devons au Fils de Dieu fait homme, sur la réconciliation de l'homme avec Dieu, sa sanctification, et pour combattre les opinions adverses des hérétiques. L'instruction qui nous a été départie par Jésus-Christ et à propos de laquelle les gnostiques supprimaient entièrement l'idée de rédemption, Justin n'y attache pas une valeur insignifiante; il la décrit au contraire, sous de diverses couleurs, comme un des plus grands bienfaits et une des parties constitutives de la rédemption ; comme une doctrine destinée, non à un seul peuple, mais à tous les hommes, et qui n'a pas besoin d'être perfectionnée jusqu'à la fin des temps, car c'est le Verbe tout entier, la réalité divine qui nous est apparue. Pendant que le paganisme ne connaissait que quelques parcelles de vérités, la vérité tout entière a été manifestée dans le christianisme [3].

Toutefois, Justin ne néglige pas les autres côtés de la rédemption. Le Verbe n'est pas seulement apparu sur la terre comme une lumière [4] destinée à dissiper la nuit de l'ignorance et de la superstition et à éclairer tous les hommes ; il est encore venu en qualité de roi, pour arracher au démon l'empire qu'il avait usurpé sur le monde par la ruse et par le péché, et fonder sur la terre un nouveau

[1] *Dial.*, cap. XVII, XXXV. — [2] *Ibid.*, cap. CII, CX. — [3] Voy. *Apol.*, I, 10, et ce qui est dit ci-dessus p. . — [4] *Dial.* 17.

royaume de Dieu, dont toutes les puissances de l'enfer ne pourraient arrêter les progrès, en attendant qu'à la fin des siècles, au second avènement de Jésus-Christ, tous les ennemis du salut soient complètement subjugués [1].

Dieu a contracté en lui une nouvelle alliance avec l'humanité, il lui a donné une loi nouvelle qui vaut pour tous les hommes ; imperfectible, elle subsistera à jamais et ne subira ni perfectionnement ni agrandissement essentiel. [2] C'est pourquoi il qualifie le Christ de roi, de prêtre et de Seigneur, et dit que son royaume sera éternel [3]. Mais pour que le Christ devînt le second ancêtre, le chef d'un nouveau royaume de Dieu, il fallait effacer la dette qui pesait sur l'humanité, opérer la rémission des péchés et obtenir les grâces d'en haut. Cette œuvre, le Seigneur l'a accomplie par sa Passion et sa mort, par le sacrifice sanglant qu'il a offert sur la croix, en livrant son sang pour notre rançon, afin d'acquérir tous les hommes [4].

Que Justin ait considéré la mort de Jésus-Christ comme une œuvre de sanctification, de rédemption et de renouvellement moral, il suffit pour s'en convaincre de jeter un coup d'œil sur ses écrits. La mort de Jésus délivre d'abord de la servitude du démon [5], puis aussi du péché et du mal de toute espèce dans lequel nous sommes nés et que nous avons encore accru par nos actes personnels. Après avoir parlé des figures de l'ancien Testament et de l'institution de l'Eucharistie, Justin ajoute que le Seigneur l'a établie en mémoire de sa Passion, qu'il a soufferte pour purifier les hommes de tout mal, afin que nous remercions Dieu soit pour la création car il a tout créé pour l'homme ; soit pour nous avoir affranchis du péché et de la servitude du démon [6]. La rédemp-

[1] *Dial.* 30 : Ὡς καὶ ἐκ τούτου πᾶσι φανερὸν εἶναι, ὅτι ὁ πατὴρ αὐτοῦ τοσαύτην ἔδωκεν αὐτῷ δύναμιν, ὥστε καὶ τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεσθαι τῷ ὀνόματι αὐτοῦ καὶ τῇ τοῦ γενομένου πάθους αὐτοῦ οἰκονομίᾳ. Εἰ δὲ τῇ τοῦ πάθους αὐτοῦ οἰκονομίᾳ τοσαύτη δύναμις δείκνυται παρακολουθήσασα καὶ παρακολουθοῦσα, πόση ἡ ἐν τῇ ἐνδόξῳ γινομένῃ αὐτοῦ παρουσίᾳ. Conf. cap. XLI, XCI. *Apol.* II, 6. — [2] *Dial.* 11 : Ὁ γὰρ ἐν Χωρὴβ παλαιὸς ἤδη νόμος καὶ ὑμῶν μόνων, ὁ δε πάντων ἁπλῶς· νόμος δε κατὰ νόμου τεθεὶς τὸν πρὸ αὐτοῦ ἔπαυσε, καὶ διαθήκη μετέπειτα γενομένη τὴν προτέραν ὁμοίως ἔστησεν. Αἰώνιός τε ἡμῖν νόμος καὶ τελευταῖος ὁ Χριστὸς ἐδόθη καὶ ἡ διαθήκη πιστή, μεθ' ἣν οὐ νόμὸς, οὐ πρόσταγμα, οὐκ ἐντολή. — [3] *Ibid.*, cap. XXXIV. — [4] *Dial.* 134. — [5] *Apol.* II, 6, 7. — [6] *Dial.* 41 : Ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους, ου ἔπαθεν ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων τὰς ψυχὰς ἀπὸ πάσης πονηρίας ἀνθρώπων.

tion est en même temps une délivrance de la mort, car le Verbe s'est fait homme et il a souffert sur la croix, afin de vaincre la mort par sa mort [1]. Cependant la mort ne sera pleinement anéantie qu'après le second avènement du Sauveur, et elle ne trouvera point de place dans le royaume céleste [2].

Mais le salut que nous a procuré Jésus-Christ n'est pas une pure délivrance du péché et de la peine du péché ; il est encore une résurrection positive, une naissance à une vie nouvelle, avec les grâces qui y sont nécessaires [3]. Remarquez de plus que, selon Justin, la rédemption en Jésus-Christ est absolument universelle ; elle devait affranchir non seulement ceux qui vivraient après lui, mais encore les âmes des justes de l'ancien Testament détenues dans les limbes. Nous trouverions à peine un point dans le dogme de la rédemption, qui ne fût pas expressément atteste par lui et mis en relief. Cependant quelques-uns prétendent n'avoir point rencontré chez lui le point le plus important du dogme de la rédemption, la satisfaction, et ils croient que saint Irénée est le premier des Pères qui ait professé cette doctrine [4]. Il serait étrange en effet qu'une doctrine si nettement énoncée dans l'Ecriture sainte, n'eût pas été mentionnée par Justin, d'autant plus qu'il revient souvent sur la rédemption que nous avons obtenue en Jésus-Christ. S'il en était ainsi, Justin ne se serait rendu aucun compte du *comment* de la rédemption ; il ne l'aurait constatée que comme un fait, s'il n'avait pas mis la passion et la mort du Seigneur dans un rapport de causalité avec les effets de la rédemption ; s'il n'avait pas attribué à la vie tout entière du Seigneur une valeur satisfactoire et méritoire, applicable à

Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν παρέδωκε ποιεῖν, ἵνα ἅμα τε εὐχαριστῶμεν τῷ Θεῷ ὑπέρ τε τοῦ τὸν κόσμον ἐκτικέναι σὺν πᾶσι τοῖς ἐν αὐτῷ διὰ τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀπὸ τῆς κακίας, ἐν ᾗ γεγόναμεν, ἠλευθερωκέναι ἡμᾶς, καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας καταλελυκέναι τελείαν κατάλυσιν διὰ τοῦ παθητοῦ γενομένου κατὰ τὴν βουλὴν αὐτοῦ. — [1] *Apol.* I, 63. — [2] *Dial.* 45. — [3] *Dial.* 138 : Ὁ γὰρ Χριστός πρωτοτόκος πάσης κτίσεως ὤν, καὶ ἀρχὴ πάλιν ἄλλου γένους γέγονεν, τοῦ ἀναγεννηθέντος ὑπ' αὐτοῦ δι' ὕδατος καὶ πίστεως καὶ ξύλου, τοῦ τὸ μυστήριον τοῦ σταυροῦ ἔχοντος, ὃν τρόπον καὶ ὁ Νῶε ἐν ξύλῳ διεσώθη ἐποχούμενος τοῖς ὕδασι μετὰ τῶν ἰδίων. Conf. cap. LXXXVII, CX. — [4] Semisch., II, 410; Bauer, *Le dogme chrétien de la réconciliation dans son progrès historique*, p. 30.

tous les hommes, il n'aurait pas même entrevu de loin la pensée fondamentale de la rédemption ni son origine morale. Il serait arrivé tout au plus à donner à la vie terrestre du Sauveur au point de vue moral, la valeur d'un exemple de vertu. On ne comprendrait plus alors pourquoi il aurait combattu le docétisme avec tant d'ardeur et soutenu le fruit de la mort et de la Passion du Seigneur. Sans doute il n'établit pas toujours une distinction rigoureuse entre l'élément satisfactoire de la vie du Seigneur, — volontaire acceptation en sa personne des châtiments du péché, pour effacer la faute et la peine du péché, — et le côté méritoire de sa Passion, de sa mort et de toutes ses actions théandriques, qui ont ouvert à l'humanité une source impuisable, surabondante de grâces Mais on voit par ses propres paroles qu'il attachait l'un et l'autre sens à l'obéissance que le Sauveur a montrée dans sa Passion.

Et d'abord Justin rappelle souvent que la mort du Seigneur est la cause de notre salut et de notre rédemption. Dans un passage où il cite le texte d'Isaïe, LIII, 8, il ajoute : « Ainsi l'esprit prophétique appelle ineffable la génération de celui qui mourra pour nous, afin que nous, hommes pécheurs, nous soyons guéris par son sang [1] » (τῷ μώλωπι αὐτοῦ). Or, la mort est précisément l'une des punitions du péché auxquelles Jésus-Christ, la pureté même et exempt de toute souillure, n'était pas assujetti : il s'y est soumis volontairement pour notre salut, et pour la rédemption du genre humain. « Conformément à la volonté du Père, le Verbe fait homme a enduré pour le genre humain (ὑπὲρ τοῦ ἀνθρωπείου γένους) tout ce que les juifs insensés ont fait contre lui à l'instigation du démon [2]. »

Saint Justin explique encore plus clairement comment le Seigneur, en se soumettant à la mort, a satisfait pour nous afin d'anéantir notre faute et notre châtiment, quand il dit dans son Dialogue [3] : « Nous savons qu'il n'est pas descendu dans le Jourdain parce qu'il avait besoin du baptême et du Saint-Esprit en forme de colombe ; il n'est pas né et n'a pas été crucifié pour un pareil besoin ; il a souffert cela pour le genre humain, qui depuis Adam était tombé en proie à la

[1] *Dial.* 43. — [2] *Apol.* I, 63. — [3] Cap. LXXXVIII.

mort et à la séduction du serpent, tandis que l'individu lui-même est devenu mauvais par ses propres fautes. » Il appelle la passion du Seigneur le mystère du salut (τὸ σωτήριον μυστήριον), accomplie pour le genre humain (ὑπὲρ τοῦ ἀνθρωπείου γένους).[1] Au chapitre déjà cité, il voit de nouveau dans le service de Jacob auprès de Laban pour obtenir Rachel, une figure du service et des souffrances du Christ pour l'Eglise son épouse. « Jacob servit pour des animaux tachetés et de différentes espèces; le Christ a servi jusqu'à la mort de la croix pour toutes sortes d'individus de la race humaine, les achetant par son sang et par le mystère de la croix [2]. »

Si donc le Seigneur, par sa passion et sa mort, ou par son obéissance à la volonté de son Père jusqu'à la mort de la croix, a rendu à Dieu un service particulier; s'il a acquis des droits à posséder les siens et à les rendre heureux, sa passion et sa mort n'ont pas moins été une satisfaction particulière pour le genre humain. Ὑπέρ, dans les passages cités, ne signifie pas « au lieu, » mais, bien comme le remarque Semisch, « en faveur de quelqu'un. » Or, lorsque Justin considère dans ce qui précède, la mort en général comme un châtiment du péché, et lorsqu'il assure que le Seigneur s'y est soumis volontairement pour le bien et le salut de l'humanité, il enseigne évidemment que le Seigneur a satisfait pour nous.

Cependant l'expression la plus manifeste de sa doctrine sur la satisfaction se trouve au chapitre xcv[e] de son Dialogue. Tryphon objecte d'abord [3] contre la divinité et le caractère messianique de Notre-Seigneur, que le Messie attendu n'est pas apparu en Jésus-Christ, parce que la mort ignominieuse de la croix est incompatible avec la dignité du Messie, d'autant plus que, d'après le Deutéronome, la malédiction est prononcée sur celui qui meurt en croix. Justin rappelle les figures de l'ancien Testament, et démontre que Jésus-Christ n'est pas un ennemi de Dieu pour avoir subi une mort ignominieuse. Dieu lui-même avait défendu par l'organe de Moïse de faire des images taillées de ce qui existe au

[1] *Dial.* 74. — [2] *Dial.* 134 : Ἐδούλευσε καὶ τὴν μέχρι σταυροῦ δουλείαν ὁ Χριστὸς ὑπὲρ τῶν ἐκ παντὸς γένους ποικίλων καὶ πολυειδῶν ἀνθρώπων, δι' αἵματος καὶ μυστηρίου τοῦ σταυροῦ κτησάμενος αὐτούς. — [3] Ch. xxxix.

ciel et sur la terre, et cependant il a fait ériger dans le désert, par le même Moïse, un serpent d'airain, afin que tous ceux qui auraient été mordus par les serpents fussent guéris à sa vue : c'était pour marquer que celui qui serait suspendu à la croix donnerait la mort au serpent et délivrerait tous ceux qui auraient été mordus par cet autre serpent, par le démon.

« De même donc que Dieu était sans faute quand il fit ériger le signe du serpent d'airain ; de même la malédiction prononcée dans la loi sur ceux qui meurent sur le bois ne tombe pas sur Jésus-Christ, par lequel Dieu sauve tous ceux qui ont fait des œuvres dignes de malédiction [1]. » Il est évident que par ces paroles Justin n'entend affranchir le Seigneur que d'une malédiction et d'une faute personnelles. Quand Semisch en conclut que le Seigneur, selon les vues de Justin, ne s'est pas chargé de la peine du péché, il oublie que le contraire est dit expressément dans le passage suivant : « Si donc le Père de toutes choses a voulu que son oint se chargeât de la malédiction (des peines) de toute la race humaine, parce qu'il savait d'avance que, crucifié et mort, il ressusciterait à la vie, pourquoi parlez-vous de celui qui s'est chargé de souffrir cela conformément à la volonté du Père, comme de quelqu'un qui est (personnellement) maudit, et pourquoi ne vous plaignez-vous pas plutôt vous-même? [2] » Justin s'exprime ici sur la satisfaction de la même manière que saint Paul, lorsqu'il écrit aux Galates III, 13 : « Jésus-Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi, en devenant pour nous malédiction, car il est écrit : quiconque est suspendu au bois est maudit. » Sans doute, cette expression ne dit point, comme Justin le remarque formellement, que Jésus-Christ soit devenu pour nous une personne punissable, il a seulement pris sur lui en un certain sens, le châtiment de nos péchés, afin qu'ils eussent dans sa satisfaction leur rachat et leur contrepoids [3].

[1] Ch. xciv. — [2] *Dial.* 95 : Εἰ οὖν καὶ τὸν ἑαυτοῦ Χριστὸν ὑπὲρ τῶν ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων ὁ πατὴρ τῶν ὅλων τὰς πάντων κατάρας ἀναδέξασθαι ἐβουλήθη, εἰδὼς ὅτι ἀναστήσει αὐτὸν σταυρωθέντα, καὶ ἀποθανόντα, διὰ τί ὡς κεκατηραμένου τοῦ ὑπομείναντος κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς βουλὴν ταῦτα παθεῖν τὸν λόγον ποιεῖτε, καὶ οὐχὶ μᾶλλον ἑαυτοὺς θρηνεῖτε. — [3] Voy. Dorner, *Histoire des progrès de la doctrine concernant la personne de Jésus-Christ*, 2e sect., p. 418.

Justin étend-il[1] à la vie tout entière des fidèles la vertu expiatoire de la mort de Jésus-Christ, ou bien la restreint-il à cette période de la vie qui précède le passage volontaire au christianisme ? Si l'on admettait cette dernière opinion, sous prétexte que, d'après Justin, les péchés sont remis après le baptême sans les mérites de Jésus-Christ, en vertu du seul repentir, on émettrait là une assertion sans fondement. Justin, il est vrai, exige de celui qui a apostasié la foi après le baptême, la pénitence comme condition nécessaire du salut[2] ; mais on n'en saurait conclure que la grâce de Jésus-Christ ne soit pas nécessaire pour effacer la faute et pour renouveler la vie spirituelle en Dieu, d'autant moins que, même pour la première rémission du péché par le baptême, laquelle évidemment ne peut avoir lieu sans l'application des mérites de Jésus-Christ, la pénitence est exigée par Justin comme une condition non moins indispensable[3]. Si l'application des mérites de Jésus-Christ, est requise pour effacer la faute des péchés personnels commis avant le baptême[4], ce serait tirer une conséquence par trop rigoureuse de dire que les mérites de Jésus-Christ ne sont pas nécessaires pour effacer les péchés personnels commis après le baptême, et qui ont encore plus de gravité.

§ 35

Doctrine de saint Irénée sur la personne du Sauveur et sur son œuvre.

Saint Irénée s'était vu forcé par les gnostiques de réfuter en théodicée les idées de dualisme et d'émanations divines et de justifier le monothéisme et la Trinité chrétienne. Relativement à la personne de Jésus-Christ, il s'agissait d'exposer le dogme de la rédemption sous ses différents aspects, de montrer l'importance de la nature humaine en Jésus-Christ et de son union personnelle avec la nature divine pour la rédemption de l'humanité. Parmi les Pères antérieurs au concile de Nicée, nul ne s'est mieux acquitté de cette tâche que saint Irénée.

[1] Semisch., II, 422. — [2] *Dial.* 47. — [3] *Apol.* I, 61. — [4] *Dial.* 95.

I. Suivons-le d'abord dans sa polémique contre les opinions des docètes et des gnostiques sur l'apparition du Seigneur, et voyons comment il établit le dogme de la nature humaine véritable en Jésus-Christ dans son rapport avec le dogme de la rédemption.

1. La principale raison pour laquelle les docètes niaient le corps humain du Seigneur, ce sont les idées fausses qu'ils se faisaient du corps et de la matière. Selon eux, la matière et la chair sont le siége du mal, une manifestation du principe mauvais, ils sont donc incapables de participer à une vie supérieure et immortelle, à la résurrection ; ils ne sauraient faire partie de la personne du Seigneur. Saint Irénée démontre au contraire que le corps est aussi bien que l'âme un ouvrage de Dieu, et que mépriser le corps et la chair, c'est mépriser Dieu lui-même [1]. Cette vérité, qu'il n'y a qu'un seul créateur du ciel et de la terre, à qui tout est redevable de son existence; qu'il n'y a pas plusieurs êtres divins, et que la création du monde ne peut être attribuée à des éons subalternes, est une vérité rationelle, qui nous vient d'Adam par la tradition, qui a été annoncée par les prophètes, mais que les païens eux-mêmes peuvent découvrir par la voie naturelle, en méditant sur le spectacle de l'univers [2].

2. Dans l'opinion adverse des gnostiques, suivant laquelle le corps et même la nature des psychiques émaneraient non du Dieu suprême, mais du mauvais principe, du démiurge, ce n'est pas seulement la rédemption dans le sens chrétien, mais aussi l'apparition d'un éon descendant du royaume de la lumière dans le monde humain, qui semblent absurdes et inconvenantes pour le Dieu suprême. Dans cette hypothèse, en effet, ce Dieu empiéterait sur un royaume qui lui serait étranger, dont il ne se serait pas soucié jusque-là, il n'appa-

[1] *Adv. hæres.*, v, 1, 2 : Vani igitur qui a Valentino sunt, hoc dogmatizantes, uti excludant salutem carnis, et reprobent plasmationem Dei. — [2] *Adv. hær.*, II, 9, 1 : Nunc autem sufficit id quod est ab eis, qui contraria nobis dicunt testimonium, omnibus hominibus ad hoc demum consentientibus, veteribus quidem et in primis a primoplasti traditione hanc suadelam custodientibus, et unum Deum fabricatorem cœli et terræ hymnizantibus, reliquis autem post eos a Prophetis Dei hujus rei commemorationem accipientibus ; Ethnicis vero ab ipsa conditione discentibus. Ipsa enim conditio ostendit eum, qui condidit eam. Conf. cap. x *ibidem*.

raîtrait plus comme étant dans son domaine; mais il interviendrait dans les affaires d'un royaume qui n'est pas le sien, où l'on pourrait lui demander ses titres ou lui faire résistance [1].

3. On ne comprend pas davantage comment le monde fini et matériel, qui aurait été formé par les éons ou par les démons mauvais pourrait supporter une révélation et une apparition du Dieu suprême, ou comment il en serait capable. Dès qu'on admet, ainsi raisonne saint Irénée, deux principes absolus opposés l'un à l'autre, ils doivent nécessairement se montrer toujours hostiles, et ce n'est pas seulement la création, comme mélange d'éléments empruntés aux deux royaumes, qui paraît inexplicable, absurde; c'est encore et surtout l'apparition du Dieu bon dans le royaume de la matière, de l'ignorance et du péché [2].

Il en va tout autrement quand on considère le monde comme l'ouvrage de la sagesse, de la toute-puissance et de la bonté divines, comme l'ouvrage du même Dieu, qui a pris une chair dans la plénitude des temps.

4. Comme les païens, les gnostiques se scandalisent d'un Dieu crucifié; la croix, qui était un scandale aux juifs, leur paraît une folie; et c'est pourquoi ils exemptent de la passion et de la mort l'éon qui est apparu en Jésus-Christ, et le font se retirer secrètement. Or, la question est de savoir si, d'après la doctrine orthodoxe, le Rédempteur, quand on voit qu'il ne redoute ni l'excès des souffrances, ni la mort, mais qu'il les endure héroïquement, n'apparaît pas plus grand, plus digne de Dieu, plus divin que dans les idées des gnostiques, selon lesquelles il les évite lâchement? [3] Si le Sauveur voulait nous donner une exemple de vertu héroïque et magnanime, c'est précisément dans les souffrances et

[1] *Ibid.*, v, 2, 1 : Vani autem et qui in aliena dicunt Deum venisse, velut aliena concupiscentem, uti eum hominem qui ab altero factus esset, exhiberet ei Deo, qui neque fecisset, neque condidisset, sed et qui desolatus esset ab initio a propria hominum fabricatione. Non ergo justus adventus ejus, qui secundum eos venit in aliena. — [2] *Ibid.*, v, 18, 1 : Quomodo igitur ignorantiæ et labis emissio eum, qui contineat universorum agnitionem, et sit verus et perfectus, portare potuit? Aut quomodo ea, quæ absconsa est a Patre, et multum separata conditio, portavit ejus Verbum?... Quomodo autem ea, quæ extra Pleroma est, conditio cepit eum, qui continet, universum Pleroma? — [3] *Ibid.*, III, 18, 5 : Si quis autem, quasi duorum existentium, indicium de his faciat, invenietur multo melior et patientior et vere bonus,

dans les tribulations qu'il devait le faire, car c'est de quoi nous avons surtout besoin dans les différentes positions de la vie. La vertu, au sein de la prospérité et du bien être, n'est trop souvent qu'une vertu d'apparat, d'où la pureté d'intention est facilement absente. Si le Seigneur s'était borné à nous présenter un modèle, nous ne verrions pas en lui l'idéal de la perfection.

Au lieu donc de voir, avec les gnostiques, une ignominie dans les abaissements et les souffrances du Sauveur, c'est-là que nous le trouvons véritablement grand, d'autant plus qu'il s'y est librement soumis pour l'amour de nous. Sans doute les gnostiques entendent demeurer conséquents avec eux-mêmes, en refusant de considérer le martyre comme quelque chose de bon et d'héroïque, et en voulant induire les chrétiens à nier la foi. Mais ils se mettent en contradiction avec la conscience morale, ou ils font du Sauveur un fourbe, qui, en même temps qu'il engage les siens à se charger pour lui de toutes les souffrances, de tous les supplices [1], ne touche pas lui-même la croix du bout de ses doigts, et se contente de simples apparences [2]. Nous pouvons même nous glorifier d'être plus que le Sauveur, de nous élever à un plus haut degré de vertu, quand nous endurons joyeusement les souffrances et la mort pour Dieu et pour sa cause.

5. Dans la doctrine des gnostiques, le Sauveur se présente comme un magicien et un imposteur qui induit les siens en erreur et leur persuade faussement qu'il est revêtu d'un corps, qu'il est véritablement mort sur la croix, tandis qu'il n'aurait qu'un corps apparent. Mais si le Sauveur est un imposteur, son œuvre elle-même n'est que mensonge et illusion, et nul n'a le droit de s'y rattacher [3]. Les enseignements que le Sauveur, selon l'opinion des gnostiques, aurait

qui in vulneribus ipsis et plagis et reliquis quæ in eum commiserunt, beneficus est nec memor est in se commissæ malitiæ, eo qui avolavit, nec ullam injuriam, neque opprobrium passus est. — [1] *Matth.*, x, 18-28; xxiii, 24. — [2] *Ibid.*, iii, 18, 6 : Si enim non vere passus est, nulla gratia ei, cum nulla fuerit passio, et nos, cum incipiemus vere pati, seducens videbitur, adhortans nos vapulare et alteram præbere maxillam, is ipse illud non prior in veritate passus est ; et quemadmodum illos seducit, ut videretur eis ipse hoc quod non erat ; et nos seducit, adhortans perferre ea, quæ ipse non pertulit. Erimus autem et super magistrum dum patimur et sustinemus, quæ neque passus est, neque sustinuit magister. — [3] *Ibid.*, iii, 18, 7 : Si autem non factus caro, parebat quasi caro, non erat rerum opus ejus. Conf. iv, 33, 5.

apportés aux âmes exilées dans la matière, perdent eux-mêmes leur force et leur valeur, et rien ne nous oblige de les admettre ; non seulement nous ne pouvons pas nous assurer de leur crédibilité, mais nous devons de prime abord révoquer en doute leur vérité. De là vient que plusieurs gnostiques refusaient toute créance aux paroles du Seigneur, sous prétexte qu'il s'accomodait à l'opinion de ses auditeurs et qu'il ne disait pas toujours la pure vérité [1].

6. Pour démontrer que Jésus-Christ possédait pleinement la nature humaine, saint Irénée fait voir le rapport de cette doctrine avec le dogme de la rédemption. Quand il ne se serait agi que de donner à l'homme un enseignement surnaturel sur les choses divines, on ne pouvait pas choisir de meilleur moyen que celui de l'incarnation, où le Fils de Dieu lui-même qui était auprès du Père de toute éternité, et qui, en qualité de Verbe, connaissait tous les mystères, est apparu parmi les hommes dans une chair véritable, a fait entendre sa voix et leur a donné, sous des formes humaines, un modèle de vertu et de sainteté [2].

7. Nous verrons encore plus clairement la nécessité de la nature humaine à côté de la nature divine en Jésus-Christ, si nous jetons les yeux sur une autre face de la rédemption beaucoup plus importante encore : l'affranchissement du péché et de la peine, et de la servitude du démon. Il fallait d'abord que le Sauveur fût en relation intime avec Dieu ou

[1] *Ibid.*, III, 5, 1 : Neque discipuli ejus alium quemdam Deum nominarent, aut Dominum vocarent, præter eum, qui vere esset Deus et Dominus omnium, quemadmodum dicunt hi, qui sunt vanissimi Sophistæ, quoniam Apostoli cum hypocrisi fecerunt doctrinam secundum audientium capacitatem, et responsiones secundum interrogantium suspiciones, cæcis cæca confabulantes secundum cæcitatem ipsorum, languentibus autem secundum languorem ipsorum, et errantibus secundum errorem ipsorum, et putantibus Demiurgum solum esse Deum, hunc annuntiasse; his vero, qni innominabilem Patrem capiunt, per parabolas et ænigmata inenarabile fecisse mysterium, uti non quemadmodum habet ipsa veritas, sed in hypocrisi, et quemadmodum capiebat unusquisque, Dominum et Apostolos edidisse magisterium. — [2] *Ibid.*, v, 1, 1 : Non enim aliter nos dicere poteramus quæ sunt Dei, nisi magister noster, verbum existens, homo factus fuisset. Neque enim alius poterat enarrare nobis, quæ sunt patris, nisi proprium ipsius Verbum. — Neque rursus nos aliter discere poteramus, nisi magistrum nostrum videntes et per auditum nostrum vocem ejus percipientes ; uti imitatores quidem operum, factores autem sermonum ejus facti communionem habeamus cum ipso ; a perfecto, et eo, qui est ante omnem conditionem, augmentum accipientes.

avec celui que nous avions offensé par le péché, et aux yeux de qui nous avions contracté une dette en transgressant sa loi. Nous ne pouvons pas obtenir la rémission de nos crimes par un éon étranger, hostile même au Dieu suprême. Le moyen le plus certain d'être assuré de cette rémission, c'était que notre pardon fût obtenu par le Dieu même dont nous avions violé la loi; or voilà justement ce qui s'est accompli dans le christianisme. Le même Verbe qui avait donné la loi à Adam dans le paradis terrestre, et qui, après sa prévarication, lui avait annoncé son châtiment, est apparu sur la terre, pour prêcher et opérer la rémission des péchés [1]. Il fallait en outre que Dieu lui-même fût le Rédempteur, afin que l'œuvre de la rédemption eût une valeur éternelle [2], et afin que nous fussions par lui étroitement rattachés à Dieu. Mais il fallait aussi, d'autre part, que le Rédempteur fût homme, car la mort avait vaincu l'humanité par un homme, et c'est par un homme aussi que la victoire devait lui être arrachée et que l'humanité devait recouvrer la vie [3]. Et comme c'était par la femme Eve que le démon avait usurpé l'empire sur l'humanité, le Sauveur a voulu s'unir à une nature humaine empruntée de la femme, pour vaincre à son tour le démon dans cette nature. L'honneur de la race humaine exigeait que ce fût un de ses membres qui expiât sa honte et supprimât l'esclavage où son ancêtre l'avait précipité par sa chute. L'honneur même de Dieu demandait que le démon ne régnât pas toujours sur des êtres

[1] *Ibid.*, v, 17, 1 : Et propter hoc in novissimis temporibus in amicitiam restituit nos Dominus per suam incarnationem, mediator Dei et hominum factus; propitians quidem pro nobis patrem, in quem peccaveramus, et nostram inobedientiam per suam obedientiam consolatus; nobis autem donans eam, quæ est ad factorem nostrum conversationem et subjectionem... Datum est autem præceptum homini per Verbum (*Gen.*, III, 8). Bene igitur Verbum ejus ad hominem dicit : Remittuntur tibi peccata; idem ille, in quem peccavarus in initio, remissionem peccatorum in fine donans. — [2] *Ibid.*, III, 18, 7 : Rursus autem nisi Deus donasset salutem, non firmiter haberemus eam. — [3] *Ibid.*, v, 21, 1 : Neque enim juste victus fuisset inimicus, nisi ex muliere homo esset, qui vicit eum. Per mulierem enim homini dominatus est ab initio, semetipsum contrarium statuens homini. Propter hoc et Deus semetipsum filium hominis confitetur, principalem hominem illum, ex quo ea quæ secundum mulierem est plasmatio, facta est, in semetipsum recapitulans; uti quemadmodum per hominem victum descendit in mortem genus nostrum, sic iterum per hominem victorem ascendamus in vitam. Et quemadmodum accipit palmam mors per hominem adversus nos, sic iterum nos adversus mortem per hominem accipiamus palmam.

qu'il avait appelés à une si haute destinée et qu'il avait constitués les maîtres de toute sa création, il fallait qu'il fût vaincu par un homme, de même que c'était par un homme qu'il avait acquis sa domination [1]. Mais l'homme seul n'était pas capable de se sauver lui-même [2], et tout ce que la loi pouvait faire pour lui, c'était d'accroître le sentiment de sa faute et de sa responsabilité [3].

8. Pour que le Sauveur fît cesser les rapports établis par la faute entre Dieu et l'homme et qu'il nous obtînt à tous la qualité d'enfants de Dieu, il fallait que cette réconciliation fût d'abord accomplie dans le Sauveur, afin que nous pussions espérer d'entrer avec Dieu dans une union surnaturelle d'amour et de vie. L'alliance qui devait être instituée entre Dieu et l'homme devait d'abord se conclure dans le Sauveur lui-même, afin qu'il fût manifeste en lui que Dieu voulait s'intéresser à l'homme et que l'homme pouvait s'approcher de Dieu [4].

Comment pourrions-nous nous glorifier d'être les enfants de Dieu si le Fils de Dieu, dans lequel le Père a mis ses complaisances, n'était pas devenu notre frère, s'il n'avait point parcouru tous les degrés et tous les âges de la vie humaine, s'il n'avait pas contracté avec nous l'alliance la plus étroite [5]? Nous appartenions déjà à Dieu en vertu de la création, et en notre qualité de créatures, nous pouvions déjà compter sur son amour et sa sollicitude paternelle; mais nous lui sommes bien plus étroitement unis par l'incarnation, car nous sommes entrés avec lui dans des relations surnaturelles [6]. Or, ces relations surnaturelles, nous ne pouvions espérer d'y entrer qu'autant que la nature humaine entrerait elle-même avec Dieu par la personne du Sauveur dans des rapports plus intimes encore, et qu'un fils des hommes serait en même temps Fils de Dieu. Pour que

[1] *Ibid.*, III, 18, 7. — [2] *Ibid.*, III, 20, 3. — [3] *Ibid.*, III, 18, 7. — [4] *Ibid.*, III, 18, 7 : Oportuerat enim mediatorem Dei et hominum per suam ad utrosque domesticitatem, in amicitiam et concordiam utrosque reducere et facere, ut et Deus assumeret hominem, et homo se dederet Deo. — [5] *Ibid.* : Qua enim ratione filiorum adoptionis ejus participes esse possemus, nisi per Filium eam, quæ est ad ipsum, recepissemus ab eo communionem ; nisi Verbum ejus communicasset nobis, caro factum? — [6] *Ibid.*, V, 16, 22 : Verbum Dei semetipsum homini et hominem sibimetipsi assimilans, ut per eam, quæ est ad Filium similitudinem, pretiosus homo fiat patri.

nous fussions indubitablement assurés d'une vie immortelle dans la compagnie de Dieu, il fallait que l'incorruptibilité elle-même parût sous des dehors humains et que la vie humaine fût associée à la vie divine [1]. Nous n'avons la pleine certitude que le corps matériel, la chair dont nous sommes revêtus, participera à la vie immortelle et céleste, que depuis que Dieu a pris un corps humain en la personne de Jésus-Christ, qu'il l'a fait sien et l'a glorieusement ressuscité. Nous avions été sans doute, au commencement, créés à l'image et à la ressemblance de Dieu *(secundum imaginem et similitudinem)*, cependant notre modèle n'était pas parfaitement clair à nos yeux, et nous avions perdu par le péché notre ressemblance divine (la grâce sanctifiante). C'est par l'incarnation seulement que l'image de Dieu a été restaurée en nous dans toute sa pureté et son éclat, car le Verbe de Dieu est devenu lui-même cette image, et il nous a permis de redevenir semblables à Dieu [2]. « Le Verbe de Dieu s'est fait homme, dit ailleurs [3] saint Irénée, afin que l'homme fût accoutumé à recevoir Dieu et que Dieu pût habiter dans l'homme. »

9. Pour que l'apparition du Verbe sur la terre pût opérer la rédemption de l'humanité, payer sa dette et expier sa faute ; pour que la mort fût vaincue et que la vie éternelle nous fût restituée, il fallait que tout cela parût d'abord dans la personne du Rédempteur, et qu'il se montrât le vainqueur de la mort et du péché, l'auteur de la résurrection et de la vie éternelle. Tout cela n'était possible qu'à la condition qu'il serait homme, qu'il ressentirait dans sa propre nature

[1] *Ibid.*, v, 19, 1 : Propter hoc enim Verbum Dei homo, et qui filius Dei est, filius hominis factus est, commixtus Verbo Dei, ut adoptionem percipiens fiat filius Dei. Non enim poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem percipere, nisi adunati fuissemus incorruptelæ et immortalitati. Quemadmodum autem adunari possemus incorruptelæ et immortalitati, nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos, ut absorberetur quod erat corruptibile, ab incorruptela, et quod erat mortale, ab immortalitate, ut filiorum adoptionem perciperemus. — [2] *Ibid.*, v, 17, 21 : In præteritis enim temporibus, dicebatur quidem secundum imaginem Dei factum esse hominem, non autem ostendebatur. Adhuc enim invisibile erat Verbum, cujus secundum imaginem homo factus fuerat. Propter hoc autem similitudinem facile amisit. Quando autem caro Verbum Dei factum est, utraque confirmavit, et imaginem enim ostendit veram, ipse hoc fiens, quod erat imago ejus et similitudinem firmans restituit, consimilem faciens hominem invisibili Patri per visibile Verbum. — [3] *Ibid.*, III, 20, 2.

humaine, dans son corps comme dans son âme, les suites du péché, et serait vainqueur de la mort. Il fallait que notre âme et notre corps fussent sauvés en Jésus-Christ, délivrés du péché et de toutes ses suites, pour que nous pussions avoir la ferme confiance que notre corps et notre âme seraient sauvés par son secours [1]. Si le Fils de Dieu est venu du ciel pour délivrer toute la race humaine issue d'Adam, il n'a pas dû descendre du ciel avec un corps céleste, mais l'emprunter au genre humain, afin que ce corps vînt aussi du limon de la terre dont avait été formé le corps d'Adam ; autrement le Sauveur n'aurait pas sauvé et sanctifié notre chair [2].

1° La convenance de la nature humaine en Jésus-Christ pour opérer la rédemption nous paraîtra plus évidente encore si, avec saint Irénée, nous considérons surtout les mérites de satisfaction que le Sauveur allait acquérir pour effacer la dette qui pesait sur le genre humain depuis la désobéissance d'Adam. Saint Irénée, d'acord avec l'enseignement de l'Écriture sainte et de l'Église, voit en effet dans la corruption de l'humanité une faute héréditaire, une suite du péché d'Adam dans le paradis terrestre. Par la désobéissance d'un seul, d'Adam, le péché, et avec le péché la mort, a passé dans tous. Pour que la mort soit vaincue et que l'humanité revive de la vie véritable, il faut que la désobéissance de notre premier ancêtre soit expiée, et qu'il soit acquis pour l'humanité un mérite qui contrebalance complètement cette faute. Ce ne pouvait être opéré que par un second ancêtre [3], lequel devait être plus qu'un être humain faible et débile; il ne devait pas entrer dans notre race par la voie ordinaire, autrement il aurait été infecté lui-même de la faute héréditaire; et, d'autre part, il devait être un membre de la société humaine et

[1] *Ib.*, III, 18, 7 : Oportebat enim eum qui inciperet occidere peccatum, et mortis reum redimere hominem, id ipsum fieri quod erat ille, id est, hominem ; qui a peccato quidem in servitium tractus fuerat, a morte vero tenebatur, ut peccatum ab homine interficeretur et homo exiret a morte. — [2] *Ib.*, v, 14, 3 : Si autem ex altera substantia carnem attulit Deus, jam non illud reconciliatum est Deo, quod per transgressionem factum fuerat inimicum. — [3] *Ib.*, v, 16, 3. Lorsque saint Irénée, parlant de ce second ancêtre, emploie à l'exemple de l'Apôtre, le mot *recapitulare* (ἀναχεφαλαιοῦν), pour marquer qu'il résumait en lui tout le genre humain, il est suivi par Tertulien, *adv. Marc.*, v, 17, qui explique aussi ce mot : « Id est ad initium redigere, vel ab initio recensere. »

pourvu d'une nature humaine complète, afin de pouvoir acquérir des mérites et les appliquer à l'homme comme sa propriété. Si le Verbe était simplement « apparu, » comme l'imaginaient les gnostiques, il ne saurait être question de mérite moral, et l'humanité gémirait encore sous la malédiction du péché. Mais comme il s'est fait homme en Jésus-Christ, il a acquis la possibilité d'obtenir des mérites par la voie morale et de fournir une satisfaction. Bien que saint Irénée ne désigne pas cette satisfaction par le terme technique de *satisfactio vicaria*, il n'est pas douteux qu'il la considérait véritablement comme telle, car elle doit profiter à tous et elle a été donnée pour tous [1].

Si l'on demande en outre comment le Seigneur a fourni cette satisfaction, comment il a acquis ce trésor de mérites, saint Irénée répond en nous rappelant l'obéissance qu'il a pratiquée depuis le commencement de sa vie jusqu'à sa mort sur la croix, par le parfait accomplissement de la volonté divine. Il insiste principalement sur les tentations du démon qu'il a victorieusement soutenues dans le désert, par le jeûne, la prière, le renoncement à soi-même, la confiance en Dieu, la privation volontaire de tous les biens temporele [2]. Mais il voit le comble et la perfection de l'obéissance de Jésus-Christ et de sa vie de sacrifice dans la mort sanglante qu'il a endurée sur la croix, car il attribue souvent à celle-ci la rédemption du genre humain. C'est pourquoi il affirme qu'il n'y aurait pas de grâce en Jésus-Christ s'il n'avait point souffert [3]; qu'il nous a rachetés par son sang [4], qu'il a offert son âme pour notre âme, sa chair pour notre chair, et il dit

[1] *Ibid.*, III, 18, 7 : Quemadmodum enim per inobedientiam unius hominis, qui primus de terra rudis plasmatus est, peccatores facti sunt multi, et amiserant vitam ; ita oportuit et per obedientiam unius hominis, qui primus de virgine natus est, justificari multos et percipere salutem. — V, 17, 1 : Et propter hoc in novissimis temporibus, in amicitiam restituit nos Deus per suam incarnationem, mediator Dei et hominum factus, propitians quidem pro nobis patrem, in quem peccaveramus et nostram inobedientiam per suam obedientiam consolatus ; nobis autem donans eam, quæ est ad factorem nostrum, conversationem et subjectionem. — [2] *Ibid.*, V, 21, 2 : Quoniam enim in principio per escam non esurientem hominem seduxit transgredi præceptum Dei, in fine esurientem non potuit dissuadere, eam quæ a Deo esset, sustinere escam... Et soluta est ea, quæ fuerat in Adam præcepti Dei prævaricatio, per præceptum legis, quod servavit filius hominis, non transgrediens præceptum Dei. — [3] *Ibid.* III, 18, 6. — [4] *Ibid.* V, 1, 1.

ailleurs que la désobéissance commise à l'arbre du paradis a été supprimée par l'obéissance sur l'arbre de la croix [1].

Ainsi, ce qui devrait être, d'après les gnostiques, une ignominie pour le Verbe, l'effusion de son sang sur la croix, était selon la doctrine de l'Ecriture sainte et de l'Église, le couronnement, le point culminant de son cœur; ce qui était un scandale pour l'homme et une folie, adoration d'un Dieu crucifié, est pour le vrai chrétien un joyeux hommage rendu à un Dieu magnanime dans les souffrances, au vainqueur de la mort et de l'enfer. Saint Irénée trouve que la sagesse divine est surtout impénétrable et digne d'admiration pour avoir choisi ce genre de rédemption, où se révèle l'excès de l'amour divin envers les hommes; nous nous sentons attirés vers Dieu par les liens les plus doux d'un amour réciproque. Le démon s'était, sans aucun droit, imposé au genre humain par la ruse et la tromperie, et cette usurpation, il avait su la conserver par la force, jusqu'à ce que le Fils de Dieu fût descendu du ciel, pour recouvrer la domination qui lui appartenait, non toutefois par la force, encore qu'il en eût le droit, mais en proclamant la vérité et en manifestant son amour. Ce n'est point par la violence ou par la crainte, comme des esclaves, que nous devons être reconquis à Dieu, et nous rattacher à lui, mais par un amour libre et généreux, comme il sied à des enfants [2].

2. Comme sur la nature humaine de Jésus-Christ, il régnait alors sur sa naissance temporelle diverses opinions entachées d'hérésie, et presque toujours les efforts des gnostiques tendaient à nier dans le Sauveur toute espèce de contact entre l'élément divin, ou, comme ils disaient, entre les éons émanés du royaume de la lumière, et la nativité humaine.

[1] *Ibid.*, v, 16, 3 : Dissolvens enim eam, quæ ob initio in ligno facta fuerat, hominis inobedientiam, obediens factus est usque ad mortem, mortem autem crucis ; eam quæ in ligno facta fuerat inobedientiam, per eam quæ in ligno fuerat obedientiam sanans. — [2] *Ibid.* v, 1, 1 : Et quoniam injuste dominabatur nobis apostasia, et cum natura essemus Dei omnipotens alienavit nos contra naturam, suos proprios faciens discipulo ; potens in omnibus Dei Verbum, et non deficiens in sua justitia ; juste etiam adversus ipsam conversus est apostasiam, ea quæ sunt sua redimens ab ea ; non cum vi, quemadmodum illa initio dominabatur nostri, ea quæ non erant sua insatiabiliter rapiens, sed secundum suadelam, quemadmodum decebat Deum suadentem et non vim inferentem, accipere quæ vellet.

De là les efforts de saint Irénée pour établir avec toute la rigueur possible que le Seigneur est né de la Vierge Marie. Il trouve cette naissance expressément prédite dans les Ecritures de l'ancien Testament, Is., VIII 17, indiquée par diverses figures, dans la pierre de Daniel, XI, 34, dans la verge de Moïse Exod. VII, 9, [1] attestée enfin par l'Église, répandue sur toute la terre et par le symbole de la foi généralement reçu [2]. Il n'oublie pas non plus de montrer le rapport de ce point de doctrine avec le christianisme tout entier et d'établir la convenance de la virginité de Marie.

Il est d'abord évident que cette doctrine est en corrélation intime avec le dogme de la divinité du Seigneur; aussi tous les hérétiques qui ont nié cet article fondamental de la foi chrétienne n'ont pu attacher aucune importance à la virginité de Marie ni à la naissance virginale du Seigneur. C'est précisément parce que Jésus-Christ, le Fils de Dieu fait homme, est sans égal au milieu de la race humaine, qu'il y est entré d'une manière unique ; c'est parce qu'en sa qualité de Fils de Dieu, il a été engendré du Père de toute éternité qu'il est devenu le fils des hommes par une génération qui lui appartient en propre [3].

Il n'était pas moins convenable que Jésus-Christ, en sa qualité de second Adam, d'aïeul spirituel de tous les hommes, naquît d'une Vierge. Le premier Adam avait été tiré d'une terre virginale, le second prit son corps dans le sein d'une Vierge, afin de pouvoir devenir un nouvel ancêtre, tout en sortant de l'ancienne masse du genre humain [4]. En continuant de développer ce parallèle entre les deux mères du genre humain, nous trouverons un nouveau motif de convenance en faveur de la virginité de Marie : « De même qu'Ève, déjà assignée à un homme tout en étant encore vierge, se montra désobéissante et devint une cause de mort pour elle et pour tout le genre humain ; de même Marie, déjà attachée à un homme, mais vierge encore, s'est montrée obéissante, et est devenue pour elle et pour nous tous, une cause de salut [5]. » Si saint Irénée accorde ici une si haute

[1] *Ibid.*, III, 21. — [2] *Ibid.*, I, 10, 1. — [3] *Ibid.*, XIX, 2 : Sed quoniam præclaram præter omnes habuit in se eam, quæ est ab altissimo patre, genituram, præclara autem functus est quæ est ex Virgine generatione. — [4] *Ibid.*, III, 21. — [5] *Ibid.*, IV, 22.

valeur à la sainte Vierge et à son obéissance après la salutation de l'ange Gabriel, en disant que cette obéissance est la cause du salut de tous les hommes; s'il dit que le genre humain, après avoir été impliqué dans les liens de la mort par une vierge, par Eve, en a été délivré par une autre vierge, il ne s'ensuit pas qu'il lui attribue des mérites particuliers à côté des mérites du Seigneur. Cela ne résulte nullement du parallèle qu'il établit entre Êve et Marie. Le péché d'Eve n'est pas devenu un péché héréditaire; il fut seulement la cause qui entraîna la chute d'Adam et qui impliqua ses descendants dans sa faute et son châtiment. C'est également ainsi, ajoute saint Irénée, que la femme a coopéré à la rédemption. Marie, par son acceptation du message de l'ange et par cette réponse : « Je suis la servante du Seigneur, » est devenue la médiatrice de l'incarnation du Fils de Dieu, qui, par ses mérites, allait contrebalancer notre faute et opérer notre rédemption [1]. De là vient qu'il appelle la très sainte Vierge l'avocate de notre première mère, « advocata Evæ, » et par conséquent de tout le genre humain, que tous doivent, à ce titre, honorer et invoquer [2]. Cette dignité éminente, cette position unique dans l'œuvre de la rédemption, Marie, selon saint Irénée en est redevable à sa qualité de mère. C'est pourquoi il devait essayer de justifier, en face des hérétiques, la part maternelle qui revient à Marie dans la naissance du Seigneur.

Les Valentiniens, en effet, consentaient bien à donner un

[1] *Ibid.*, v, 19, 1 : Manifeste itaque in sua propria venientem Dominum, et sua propria eum bajulante conditione, que bajulatur ab ipso, et recapitulationem ejus, quæ in ligno fuit, inobedientiæ, per eam quæ in ligno est recapitulationem ejus, quæ in ligno fuit, inobedientiæ, per eam quæ in ligno est obedientiam, facientem et seductionem illam solutam, qua seducta est male illa, quæ jam viro destina erat virgo Eva, per veritatem evangelizata est bene ab Angelo jam sub viro virgo Maria. Quemadmodum enim illa per angeli sermonem seducta est, ut effugeret Deum, prævaricata verbum ejus ; ita et hæc per angelicum sermonem evangelizata est, ut portaret Deum, obediens ejus verbo. Et si ea inobedierat Deo, sed hæc suasa est obedire Deo, uti virginis Evæ virgo Maria fieret advocata. Et quemadmodum adstrictum est morti genus humanum per virginem, salvatur per Virginem ; æqua lance disposita, virginalis inobedientia per virginalem obedientiam. — [2] Un théologien de la haute Eglise d'Angleterre, Grabe, avoue lui-même que saint Irénée reconnaissait la sainte Vierge pour patronne et avocate ; mais il pense que peut-être on ne disait cela de Marie que de son vivant. — Comme si, après sa mort, elle n'était pas plus capable de remplir cette fonction !

corps au Sauveur, mais la création matérielle leur semblait trop infime, trop misérable, pour que l'éon qui était apparu en Jésus-Christ lui empruntât un corps. Il l'aurait apporté du ciel, il aurait traversé avec lui le corps virginal de Marie, comme un canal, sans rien prendre d'elle, mais alors Marie ne serait plus la Mère de Dieu, et le Christ lui-même ne serait plus un homme véritable, un membre de la société humaine, un frère pouvant nous transmettre ses mérites ou en acquérir pour nous. « Si Jésus-Christ, dit saint Irénée [1], n'a pas pris de l'homme la substance de la chair, s'il n'a eu que les apparences d'un homme, ou s'il a apporté du ciel un corps avec lui, il n'est pas vraiment devenu homme et il n'est pas un enfant des hommes. Chacun reconnaît que nous avons un corps emprunté à la terre et une âme qui reçoit l'esprit de Dieu. Eh bien, voilà aussi ce qu'est devenu le Verbe de Dieu, en recevant en lui-même sa propre créature, et c'est pourquoi il s'est appelé Fils de l'homme. »

Ailleurs, saint Irénée fait ressortir que cela seul a été racheté qui a été, dans la personne du Seigneur, affranchi de toute faute et de toute souillure. Si donc le Seigneur n'avait pas eu de mère véritable selon la chair, s'il n'avait pas pris notre chair, cette chair n'aurait pas été rachetée, ni arrachée à la puissance de la mort [2].

L'Ecriture sainte atteste en outre dans le récit des Evangiles, que le Seigneur avait un corps semblable au nôtre, un corps qui n'était pas étranger aux besoins du boire et du manger, qui ressentait les fatigues du voyage [3] et qui avait été tiré de la femme [4]. Saint Luc reproduit sa généalogie en remontant jusqu'à Adam, afin de montrer qu'il était de la race d'Adam, et qu'en sa qualité de second Adam il renfermait en lui d'une manière spirituelle le genre humain tout entier (*recapitulatus est*). Selon les vues de Valentin, au contraire, le passage à travers le sein de la Vierge semble

[1] *Ibid.*, III, 22. — [2] *Ibid.*, V, 14, 3 : Si quis igitur secundum hoc alteram dicit Domini carnem a nostra carne, quoniam ille quidem non peccavit, neque inventus est dolus in anima ejus, nos autem peccatores recte dicit. Si autem alteram substantiam carnis Domino affingit, jam non constabit illi reconciliationis sermo. Reconciliatur enim illud, quod fuit aliquando in inimicitia. Si autem ex altera substantia carnem attulit Dominus, jam non illud reconciliatum est Deo, quod per transgressionem factum fuerat inimicum. — [3] *Jean*, I, 6. — [4] *Gal.*, IV, 4. — *Rom.*, I, 3 et 4.

inexplicable, sans but, ou plutôt on dirait qu'il a été arrangé dans le dessein de nous tromper et de nous induire en erreur, en nous faisant croire que le Seigneur était véritablement né. Du reste, les gnostiques en étaient réduits à faire de la révélation chrétienne toute entière une illusion et une imposture [1].

III. Le dogme qui attribue une âme humaine à Jésus-Christ ne constitue pas une différence particulière entre saint Irénée et les gnostiques; cependant il se trouve énoncé chez lui avec uue suffisante clarté. Ainsi que nous l'avons montré déjà, il part toujours de ce principe que Jésus-Christ n'a racheté que ce qu'il a pris et uni à sa personne. Ainsi, pour que l'homme tout entier fût restauré en lui, Jésus-Christ a pris, outre le corps humain, une âme humaine, celle-ci surtout, parce que c'était elle principalement qui était atteinte de corruption. Lors donc que saint Irénée [2] dit du Seigneur qu'il a livré sa chair pour notre chair, son âme pour notre âme, nous pouvons aussi bien l'entendre d'une âme humaine complète, que lorsqu'il remarque à propos de l'impeccabilité de Jésus-Christ [3] que sa chair, c'est-à-dire le Christ selon toute son âme humaine, n'a point péché et qu'il ne s'est point trouvé de tromperie dans son âme. Lorsque, dans un passage déjà cité [4], il parle de la tristesse et des pleurs du Sauveur à la mort de Lazare; lorsqu'il rappelle ce passage : « Mon âme est triste jusqu'à la mort, » [5] afin de montrer qu'il a véritablement pris notre chair et notre corps (*carnem nostram, plasma suum*), il s'agit également, d'après ce que suppose l'Ecriture sainte, de la nature humaine du Seigneur tout entière, y compris son âme humaine. C'est un procédé peu scientifique d'entendre ce passage et d'autres semblables d'une âme purement sensitive, et d'attribuer à saint Irénée cette opinion que dans la personne du Seigneur l'âme raisonnable était remplacée par le Verbe, n'y eut-il que cette raison : c'est ce qu'on ne saurait admettre dans l'homme, ni par conséquent eu Jésus-

[1] — *Ibid.*, III, 22, 2 : Ceterum supervacua est in Maria descensio ejus. Quid enim in eam descendebat, si nihil incipiebat sumere ab ea? Aut si nihil sumpsisset ex Maria, nunquam eas, quæ a terra erant, percepisset escas, per quas id, quod a terra sumptum est, nutritur corpus etc. — [2] *Ibid.*, V, 1. — [3] *Ibid.*, V, 14. — [4] *Ibid.*, III, 22, 2. — [5] *Matth.*, XXVI, 38.

Christ, un double principe animique ; car, dans cette supposition, il aurait dû considérer l'âme supérieure et raisonnable comme n'étant pas rachetée. En outre, on ne pourrait plus dire que l'impeccabilité était un privilége de la nature humaine de Jésus-Christ, puisque le péché n'a son siége que dans l'esprit raisonnable, et qu'il ne pouvait pas évidemment, adhérer au corps du Seigneur. Saint Irénée mentionne aussi expressément [1] la descente du Seigneur aux enfers, afin de montrer qu'il a voulu nous devenir conforme en toutes choses. S'il en conclut a tort que les justes eux-mêmes ne seront pas admis à la vision de Dieu, avant d'y avoir fait un séjour et d'avoir participé à la résurrection dernière, ses paroles disent au moins indirectement qu'après la mort du Seigneur le Verbe a été dans les enfers avec son âme humaine. S'il ne s'agissait ici que du Verbe, il ne nous serait pas devenu conforme en tout, et saint Irénée n'aurait pas pu invoquer en faveur de la descente aux enfers ce passage, *Ps.* LXXXXIII. 13 : *Et eripuisti animam meam ex inferno inferiori.* Mais il n'est pas dit expressément que lors de la descente aux enfers l'âme humaine de Jésus-Christ fut privée de la vision de Dieu, comme les justes après la mort, selon saint Irénée ; il n'établit de conformité qu'en ceci : c'est que les justes, comme le Seigneur lui-même, ne ressuscitent pas immédiatement après la mort. On va donc trop loin quand on conclut de ce passage que saint Irénée concevait la descente du Seigneur comme une participation à la perte de la vision de Dieu. En général, sur ces questions particulières relatives à la vision béatifique pour l'âme humaine de Jésus-Christ, on ne doit pas demander des renseignements formels à saint Irénée.

IV. En ce qui est de l'union des deux natures en Jésus-Christ, saint Irénée n'a pas encore les termes définitifs qui établissent la dualité des natures et l'unité de la personne, mais il combat l'idée gnostique de la dualité des personnes en Jésus-Christ ; il n'admet pas qu'un éon divin soit descendu sur l'homme Jésus. Selon lui, la seule et même personne qui était auprès du Père de toute éternité, s'est

[1] *Ibid.*, v, 31.

incarnée dans une Vierge et est morte pour tous sur la croix [1].

Sur le baptême de Jésus-Christ en particulier, saint Irénée enseigne que ce n'est pas le Christ qui est descendu sur l'homme Jésus, mais le Saint Esprit sur le Fils de Dieu, fait homme, afin d'habiter désormais parmi les hommes et de susciter en eux la vie nouvelle [2].

§ 36.

Doctrine de Tertulien sur la personne du Sauveur et sur l'œuvre de la Rédemption

Après saint Irénée la lutte contre les hérésies des gnostiques, fut continuée par Tertullien, surtout dans ses cinq livres *contre Marcion* et dans son traité *de la chair du Christ.* Il est vrai que sur certains points, dans son opposition contre un dualisme qui ne laissait rien subsister, il va trop loin, et qu'en poursuivant une direction contraire, il tombe dans des erreurs sur lesquelles nous avons déjà appelé l'attention dans la première partie. Mais, sur les questions relatives à Jésus-Christ, il reste presque toujours dans les limites de la doctrine de l'Eglise. Il a surtout à cœur de réfuter les erreurs des gnostiques sur la matière comme le siége du mal ou comme mauvais principe primordial, de repousser les injures des gnostiques contre tout ce qui tenait de la matière, et justifier la vraie nature corporelle de Notre-Seigneur.

I. Il établit la possibilité de l'incarnation du Verbe par les théophanies de l'ancien Testament et par l'apparition visible des anges, en partant de cette supposition que le Verbe ainsi que les anges sont apparus dans un corps véritable, tangible, qu'ils avaient reçu de la toute puissance di-

[1] *Ibid*, III, 16, 6 : Unus et idem est Christus Jesus Filius Dei, qui per passionem reconciliavit nos Deo et resurrexit a mortuis, qui est in dextra Patris et perfectus in omnibus. — [2] *Ibid.*, III, 17, 1 : Hunc enim promisit per Prophetas effundere in novissimis temporibus super servos et ancillas, ut prophetent, unde et in Filium Dei, filium hominis factum descendit, cum ipso assuescens habitare in genere humano et requiescere in hominibus, et habitare in plasmate Dei, voluntatem Patris operans in ipsis, et renovans eos a vetustate in novitatem Christi.

vine pour le but et pour la durée de leur apparition. Dieu, en effet, quand il se révèle, ne vise pas à nous tromper, et si les anges ont véritablement mangé et bu avec les patriarches, si ils se sont comportés comme des hommes, il faut qu'ils aient eu un véritable corps humain, que Dieu leur avait donné, plutôt que de permettre de pareilles illusions [1]. Seulement ces corps ne seraient pas véritablement nés, contrairement à Jésus-Christ qui a pris son corps dans le sein de la Vierge, afin de sanctifier notre naissance par sa naissance, de même que par sa mort il a détruit notre mort [2].

Ce que Marcion fait valoir contre la possibilité de l'incarnation, savoir, que Dieu étant un être immuable, ne peut avoir été conçu ni être né, Tertullien ne le réfute pas solidement ; il se borne à dire que Dieu se distingue par là de toutes les choses infinies, qu'il peut être changé en tout *(in omnia converti posset)*, et demeure toujours le même [3].

Il répond mieux à cette objection des marcionites, qu'il y avait quelque chose d'indécent et d'indigne dans la nativité du Seigneur, parce qu'il est inconcevable que Dieu repose neuf mois dans le sein d'une mère dans l'état le plus misérable et le plus digne de pitié, pour paraître enfin à la lumière du jour [4]. Il répond que Dieu a créé l'homme par amour. et que c'est par amour qu'il a voulu pour lui cet origine misérable, cette conception dans le sein de la femme. Or, si cette disposition vient de Dieu, si elle est l'ouvrage de sa sagesse et de son amour, elle ne peut pas être tellement inconvenante pour l'Homme-Dieu, qu'il ait dû l'éviter dans l'incarnation.

[1] *Adv. Marc.*, III, 9 : Dehinc scito, nec illud concedi tibi, ut putativa fuerit in angelis caro, sed veræ et solidæ substantiæ humanæ. Si enim difficile non fuit illi, putativæ carnis veros et sensus et actus exhibere, multo facilius habuit veris et sensibus et actibus veram dedisse substantiam carnis, vel qua proprius auctor et artifex ejus... Difficilius Deo mentiri, quam carnis veritatem nude producere, licet non natæ. Conf. *De carne Christi* III. — [2] *Loc. cit.* : Innata autem, quia solus Christus in carnem ex carne nasci habebat, ut nativitatem nostram nativitate sua reformaret; atque ita etiam mortem nostram morte sua dissolveret. — [3] *De carne Christi*, III. — [4] *De carne Christi*, IV : Perora age jam spurcitias genitalium in utero elementorum, humoris et sanguinis fœda coagula, carnis ex eodem cœno alendæ per novem menses ; describe uterum de die inolescentem, gravem, anxium, nec somno tutum incertum libidinibus fastidii et gulæ etc. Conf. *Adv. Marc.*, III, 11.

L'incarnation du Fils de Dieu était l'ouvrage de l'amour et de la miséricorde divine dans un degré plus élevé que la création. Or, s'il voulait témoigner à l'homme son amour en s'abaissant vers lui et en se faisant homme, il devait se plier à tout ce qui est de l'homme, le prendre tel que Dieu l'avait constitué ; il ne pouvait pas dédaigner sa naissance et son séjour misérable dans le sein d'une mère[1].

Les hérétiques, au contraire, qui haïssent la naissance de l'homme ne peuvent pas avoir de véritable amour pour les hommes, ils doivent se regarder eux-mêmes avec horreur, puisqu'ils n'ont pas eu d'autre origine. Jésus-Christ, au contraire, comme il aimait les hommes, ne haïssait pas la chair, qui est une de ses parties constitutives ; mais il a opéré de nombreuses guérisons et une foule d'autres miracles, au profit du corps humain.

S'il était indigne de Dieu de naître d'une femme, il devrait l'être encore davantage qu'il mourût, et il faudrait expliquer sa mort comme faisaient les docètes[2]. D'autre part, si la mort de Jésus n'était qu'une apparence, il en serait de même de sa résurrection ; notre espérance serait vaine et insensée ; nous ne poursuivrions qu'un fantôme[3]. Si tout ce qui a paru de lui au dehors ne témoignait pas de la vérité et de la réalité de son corps, ses miracles extérieurs ne seraient non plus que mensonge et tromperie, et ne prouveraient rien en faveur de sa divinité; Jésus-Christ ne serait qu'un magicien et un imposteur, à qui nous ne pourrions plus ajouter foi et dont nous devrions nous détourner avec dégoût[4]. Ainsi, le dogme de la vraie naissance du Seigneur

[1] *De carne Christi*, IV : Si Christus creatoris est, suum merito amavit, si ab alio Deo est magis adamavit, quando alienum redemit. Amavit ergo cum homine etiam nativitatem, etiam carnem ejus. — [2] *De carne Christi*, V : Quid enim indignius Deo ? quid magis erubescendum, nasci an mori ? carnem gestare, an crucem ? circumcidi an suffigi ? educari an sepeliri ? in præsepe deponi, an in monumento recondi ? — [3] *Ibid.* : Falsa est igitur et fides nostra et phantasma erit totum quod speramus a Christo. — [4] *Adv. Marc.*, III, 8 : Cur enim non etiam Dei phantasma portaverit ? An credam ei de interiore substantia, qui sit de exteriore frustratus ? Quomodo verax habebitur in occulto, tam fallax repertus in aperto ?.... Jam nunc quum mendacium deprehenditur Christi caro, sequitur ut et omnia quæ per carnem Christi gesta sunt, mendacio gesta sint ; congressus, contactus, convictus, ipsæ, quoque virtutes... Sic nec passiones Christi ejus fidem merebuntur; nihil enim passus... Porro si caro ejus negatur, quomodo mors ejus adseveratur ?... Negata vero morte dum caro negatur, nec de resurrectione constabit...

est intimement lié à toute notre croyance. Il n'y a qu'un côté par où sa naissance d'une femme est singulière : c'est qu'il ait été conçu d'une vierge sans le concours d'un homme.

2. Tertullien fut amené par cette hérésie à s'expliquer en détail sur l'âme humaine de Jésus Christ, bien qu'elle eût toujours été admise par d'autres Pères ; si ces derniers l'avaient fait avec moins de précision, c'est parce que l'hérésie ne s'était pas encore attaquée à ce dogme de foi. Au dixième chapitre de son *De carne Christi*, il s'élève contre les hérésies qui enseignent que le corps de Jésus-Christ n'est pas distinct de son âme, que les deux éléments de la nature humaine sont tellement confondus entre eux que l'âme est devenue corporelle et le corps spirituel. Il est visible que le dessein des hérétiques, en parlant ainsi, était d'élever le corps de Jésus-Christ au-dessus de la matière substantiellement mauvaise et de le séparer de tout contact avec le mal.

Tertullien essaie de réfuter cette opinion ; et il prouve que si Jésus-Christ voulait racheter l'âme humaine, il devait prendre une âme semblable à la nôtre, et non pas une âme corporelle, car il n'a racheté que ce qu'il a reçu dans sa propre personne. Si donc Jésus-Christ n'avait pris de nous ni l'un ni l'autre, ni une âme humaine, ni un corps de même nature que le nôtre, nous n'aurions été sauvés ni dans notre corps ni dans notre âme, nous serions irrémédiablement perdus. Or, s'il n'a pu sauver l'âme, c'est en vain qu'il est descendu dans les enfers; il n'a pu procurer aucun soulagement aux patriarches réunis dans le sein d'Abraham, et nous-mêmes, il ne pourra pas nous rendre heureux après notre mort, avant la résurrection [1], que si, au contraire, il a apporté le salut et ouvert le ciel aux patriarches qui se trouvaient dans les enfers; si nous espérons être heureux après la mort et avant la résurrection, Jésus-Christ pouvait aussi sanctifier son âme sans qu'elle fût charnelle et confondue avec le corps.

Si les gnostiques prétendent que l'âme seule a été sauvée par le Christ, que le corps est devenu la proie de la corruption, ils devraient dire que le Christ a pris, non pas une âme

[1] *De anima*, cap. VII.

charnelle, mais notre âme à nous, une âme humaine, et nier complètement qu'il eût une chair, ou la concevoir à la façon des docètes [1]. Cependant les défenseurs de cette hypothèse ajoutent que l'âme du Christ a été changée en âme charnelle, ou qu'elle a été fondue avec la chair en une essence nouvelle, afin que l'âme de Jésus-Christ fût visible et sa nature connue de tous, afin que nous vissions notre âme mourir et ressusciter en lui.

Tertullien répond que d'après les idées mêmes des gnostiques, ce serait pour Dieu un moyen étrange de se révéler que de choisir la chair, — un produit des ténèbres et du mal, qui ne peut ni apprécier ni comprendre le Dieu suprême et les œuvres de la lumière, — pour être le miroir de l'âme et de Jésus [2]. Il ajoute, en rappelant son opinion personnelle sur la corporalité de l'âme, que si Jésus-Christ avait voulu révéler son âme, il n'aurait pas dû le faire en la transformant en âme charnelle, mais en faisant ressortir cet élément corporel qui convient à l'âme ou qui constitue sa substance [3]. Selon l'opinion des adversaires, l'âme humaine qui appartient en propre à Jésus-Christ ne serait pas devenue manifeste, mais seulement l'âme transformée, l'âme charnelle. Tertullien, ici encore, conteste que l'âme de l'homme, avant la naissance du Sauveur, ait pu être tellement ignorante qu'elle n'aurait rien su d'elle-même ni de son Sauveur. De telles opinions, qui ont reparu de nos jours dans le traditionalisme, ne sont, selon lui, qu'un outrage à la ressemblance naturelle de l'homme avec Dieu et à la puissance innée de la raison [4]. Jésus-Christ n'est pas venu du ciel pour

[1] *De carne Christi*, x : Item cum præsumant, non carnis sed animæ nostræ solius liberandæ causa processisse Christum ; primo quam absurdum est, ut animam solam liberaturus, id genus corporis eam fecerit, quod non erat liberaturus ?... Ceterum non nostram animam liberavit, si carneam habuit; nostra enim carnea non est. Porro si non nostram liberavit, quia carneam liberavit; nihil ad nos, quia non nostram liberavit. — [2] *Ibid.*, cap. 11 : Tenebras videlicet accepit, ut lucere posset. — [3] Cap. xi : Cum autem sit, habeat necesse est aliquid per quod est. Si habet aliquid per quod est, hoc erit corpus ejus. Omne quod est, corpus sui generis. Nihil est incorporale, nisi quod non est. Habente igitur anima invisibile corpus, qui visibilem eam facere susceperat, utique dignius id ejus visibile fecisset, quod invisibile habebatur. — [4] Cap. xii : Sed adeo non ignorat, ut auctorem et arbitrum et statum suum norit. Nihil adhuc de Deo discens, Deum nominat. Nihil adhuc de judicio ejus admittens, Deo commendare se dicit. Nihil magis audiens, quam spem nullam esse post mortem, et bene et male defuncto cuique imprecatur.

donner à l'homme la connaissance de sa propre nature, mais pour lui faire connaître le salut et Jésus-Christ, le Fils de Dieu fait homme. Tertullien conclut donc qu'il faut attribuer à Jésus-Christ un corps humain et une âme humaine, et se garder de les confondre ensemble. Jésus-Christ lui-même distingue deux éléments dans sa nature humaine, d'une part quand il exhale cette plainte : « Mon âme est triste jusqu'à la mort, » et d'autre part quand il dit : « Le pain que je vous donnerai pour le salut du monde est mon corps. » Ces deux parties doivent être considérées comme séparées dans leur substantialité distincte au lieu d'être confondues en une nouvelle essence [1].

Si en d'autres endroits de cet écrit, Tetrullien ne parle que de deux natures ou deux substances dans la personne du Christ, l'une divine, l'autre humaine, ou d'une nature non engendrée, la nature divine et une nature engendrée, la nature humaine, il n'en faut pas conclure [2] qu'il ait nié quelquefois l'âme humaine de Jésus-Christ. Le terme de *caro*, dans l'Ecriture sainte et dans un grand nombre de Pères, désigne la nature humaine tout entière, et c'est ainsi que Tertullien l'explique lui-même [3].

3. Non seulement on ne peut rien conclure du dernier passage cité en faveur de l'apollinarisme, mais il en résulte la preuve que Tertullien enseignait de la façon la plus nette et la plus exacte, l'intégrité des deux natures divine et humaine dans l'unité de la personne, presque aussi nettement et aussi exactement que s'il avait connu les décrets d'Ephèse et de Chalcédoine. Dans son ouvrage *contre Praxéas*, il exa-

[1] Cap. XIII : Quod si una caro et una anima ; illa tristis usque ad mortem et illa panis pro mundi salute, salvus est numerus duarum substantiarum, in suo genere distantium, excludens carneæ animæ unicam speciem. — [2] Munscher, *Hist. des dogm.*, II, p. 175. — [3] *De carne Christi.* V : Aut cur homo Christus et filius hominis, si nihil hominis et nihil ex homine ? nisi aut aliud est homo quam caro ; aut aliunde caro hominis, quam ex homine, aut aliud Maria quam homo ; aut homo, Deus Marcionis. Aliter, non diceretur homo Christus, sine carne ; nec hominis filius, sine aliquo parente homine, sicut nec Deus, sine spiritu Dei ; nec Dei filius, sine Deo patre. Ita utriusque substantiæ census, hominem et Deum exhibuit ; hinc natum, inde non natum ; hinc carneum, inde spiritalem... quæ proprietas conditionum, divinæ et humanæ, æqua utique naturæ utriusque veritate dispuncta est eadem fide, et spiritus et carnis ; virtutes spiritum Dei, passiones carnem hominis probaverunt.

mine la question si le Verbe est devenu homme par un changement en la nature humaine, ou en prenant cette nature. Comme le changement implique la cessation de l'état tout entier où se trouvait antérieurement un être et son passage à un être nouveau, il est incompatible avec la nature divine du Verbe. Le Verbe étant éternel et immuable, ne peut être devenu chair qu'en se revêtant de chair, qu'en se révélant par la chair, et en l'unissant étroitement à sa personne. Si Dieu était devenu homme par la confusion des deux substances, il ne serait ni Dieu ni homme, mais un mélange des deux; or l'Ecriture sainte l'apelle à la fois Fils de Dieu et Dieu, et ailleurs Fils de l'homme. Il faut donc admettre que les deux, la divinité et l'humanité en Jésus-Christ, sont unies en une seule personne [1]. C'est ainsi que, d'après Tertullien, l'intégrité des deux natures subsiste en l'unité de la personne avec leurs propriétés et leurs opérations essentielles, — toutes expressions avec lesquelles le concile de Chalcédoine formule dans la suite le dogme christologique.

4. Relativement à l'œuvre de la rédemption, nous avons déjà remarqué que Tertullien voyait dans Notre Seigneur Jésus-Christ le docteur de l'humanité, descendu du ciel pour nous instruire des vérités du salut, notamment de celles que nous ne pouvons connaître par nos propres forces. Il voit en outre, dans la vie et la mort du Seigneur, le modèle de vertu le plus beau et le plus parfait, que nous devons imiter de toutes nos forces [2]. A tout prendre cependant, il ne s'exprime pas avec autant d'exactitude et de détail sur la rédemption et la satisfaction, que saint Irénée, bien qu'on trouve aussi chez lui les vérités essentielles sur la satisfaction de Jésus-Christ et sur ses mérites applicables à tous, sur le sacrifice de la croix, qui a supprimé pour le genre humain tout entier la désobéissance d'Adam avec toute ses suites, et acquis à tous des grâces surabondantes [3]. Par son corps, c'est-à-dire en se revêtant d'un corps, et par sa mort

[1] *Adv. Prax.*, XXVII : Videmus duplicem statum, non confusum, sed conjunctum in una persona, Deum et hominem Jesum. Et adeo salva est utriusque proprietas subtantiæ, ut et spiritus res suas egerit in illo, et caro passiones suas functa sit. — [2] *De orat.*, IV. — [3] *De cultu feminæ* I, 1. Après avoir parlé de la malédiction qui pèse sur la race d'Eve depuis le péché

sanglante sur la croix, Jésus-Christ a abattu le mur de séparation qui s'élevait entre Dieu et l'humanité, il a supprimé l'inimitié et apporté la paix à tous les peuples [1]. Il devait accomplir par la réalité les figures de l'ancien Testament, le sacrifice d'Isaac et être immolé pour tous les peuples; il allait être comme l'agneau conduit à la boucherie et n'ouvrant pas la bouche devant celui qui le tondait [2]. Mais s'il s'est offert pour tous en sacrifice, s'il a obtenu à tous le pardon de leurs péchés, il s'ensuit aussi qu'il a satisfait pour nous tous, bien que Tertullien n'entende le mot de satisfaction que de la pénitence et de la satisfaction de l'homme pour ses péchés personnels.

§ 33

Doctrine de Tertullien sur la naissance virginale du Seigneur et la virginité de la mère de Dieu, comparée avec la doctrine de l'Eglise et des autres Pères

Dans la lutte contre le gnosticisme, la question de la virginité de Marie occupe une place importante, ceux-là même d'entre les gnostiques qui ne concevaient pas la nature humaine du Seigneur à la façon des docètes, trouvaient indigne du Sauveur de naître d'une femme ; tandis que les ébionites, tout en admettant la maternité de Marie, rejetaient sa virginité. Cette doctrine a donc un étroit rapport avec le christologie dont elle est comme la conséquence, et ce n'est pas à tort que l'Église considère le culte de la très sainte Vierge comme un préservatif contre l'hérésie, et l'envisage elle-même comme la gardienne de la foi, parce qu'elle est la mère du Sauveur [3]. La virginité de Marie doit être étudiée sous trois aspects différents : avant la naissance du Seigneur. à sa naissance et après sa naissance, *ante partum*, *in partu et post partum*.

commis en paradis, il ajoute : Vivit sententia Dei super sexum istum in hoc seculo; vivat et reatus necesse est. Tu es diaboli janua, tu es arboris illius resignatrix, tu es divinæ legis prima desertrix... Propter tuum meritum, id est, mortem, etiam filius Dei mori habuit. — [1] *Adv. Marc.* v, 9. — [2] *Adv. Jud.*, 13 : Hunc enim oportebat pro omnibus gentibus fieri sacrificium, qui tanquam ovis ad victimam ductus est et velut agnus coram tondente se sine voce, sic non aperuit os suum. — [3] Gaude Maria Virgo, cunctas hæreses sola interemisti in universo mundo. Antienne de l'Eglise.

I. La virginité de Marie avant la naissance est en relation intime avec toute la doctrine de la foi, car elle comprend la conception surnaturelle de Notre Seigneur par le Saint-Esprit qui couvre la sainte Vierge de son ombre. En faveur de ce dogme de foi, Tertullien peut invoquer les termes les plus explicites de la sainte Écriture [1], déjà cités plus haut, et le symbole de foi ecclésiastique, qui en fait un dogme essentiel de notre croyance : *Qui conceptus est de Spiritu Sancto*, etc. Mais il a soin en même temps d'expliquer en détail les raisons pour lesquelles il convenait que le Seigneur fût conçu sans l'intervention d'un homme.

1° Comme saint Irénée, Tertullien établit d'abord un parallèle entre Adam et Jésus-Christ, le second Adam, et il croit que comme le corps d'Adam a été tiré du sein de la terre encore vierge et inculte, le corps de notre second ancêtre devait être tiré du sein d'une vierge [2]. Le sein virginal de Marie où le Fils voulut fixer sa demeure et prendre naissance, avait sans doute besoin d'une consécration particulière; il ne devait pas être souillé par une semence humaine, ni profané par la génération d'une chair coupable.

2. Le parallèle entre Eve dans le paradis et Marie l'amène également à traiter de la virginité de la mère de Dieu. De même qu'Eve avait accueilli comme vierge la parole du serpent et enfanté la mort, c'est aussi comme vierge que Marie a reçu la parole de Dieu et apporté dans le monde la vie elle-même [3].

3. Il convenait tout particulièrement que ce fût une vierge qui conçût le Fils de Dieu; sans quoi il n'aurait pu attendre autre chose sinon qu'on le prît pour un pur enfant des hommes, et le rangeât dans la classe des prophètes de l'ancien Testament, suivant ce que fit Ebion. Lui qui avait Dieu pour Père de toute l'éternité, ne pouvait pas décemment

[1] Saint Epiphane, dans la LXXXVIII° hérésie, invoque aussi le protoévangile, qui, dit-il, regarde surtout la femme par excellence, Marie, et la semence de la femme, Jésus-Christ. Il croit que ce mot : « semence de la femme » contient au moins une allusion à la conception virginale. — [2] *De carne Christi*, XVII. — [3] *Ibid.* In virginem enim adhuc Evam irrepserat verbum ædificatorium mortis. In virginem æque introducendum erat Dei verbum exstructorium vitæ; ut quod per ejusmodi sexum abierit in perditionem, per eundem sexum redigeretur in salutem.

recevoir un homme pour second père [1]. Le premier-né, le Fils unique du Père devait être aussi, comme fils de l'homme, le premier-né et le fils unique de la plus pure et de la plus inviolable des vierges ; celui qui, engendré du Père, devait être le modèle de toute communication de la vie dans le monde fini, ne pouvait, comme fils de l'homme, être engendré que par une vierge, d'une manière pure et sainte, sans l'entremise des soulèvements impurs de la chair.

4. Il serait également indécent au Père céleste qu'il y eût à côté de lui un père humain pour son Fils. De même que le Fils de Dieu, dit saint Grégoire de Nazianze [2], a été engendré sans mère ἀμήτωρ de toute éternité, il devait, comme homme, être conçu sans père ἀπάτωρ selon la chair.

5. Le Fils de Dieu est descendu du ciel en Jésus-Christ pour former, en sa qualité de second ancêtre spirituel, une Eve nouvelle, et faire de la renaissance de tous les hommes une vie nouvelle et agréable à Dieu. « Or, il a donné à ceux qui l'ont reçu le pouvoir de devenir enfants de Dieu, savoir à ceux qui croient en son nom, qui ne sont pas nés du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu [3]. Or, ce qui devait être accompli dans tous les hommes par imitation, devait se réaliser dans le chef comme dans l'exemplaire. Comme le Fils de Dieu est né en tant qu'homme de la vierge Marie et du Saint-Esprit, l'homme doit renaître à une vie nouvelle et divine par l'Eve vierge et par une mère spirituelle (l'Eglise), et en Dieu le Saint-Esprit [4]. Saint Augustin énonce cette vérité plus clairement encore que Tertullien : « Notre chef, dit-il, devait, selon la chair, naître de la Vierge par un miracle particulier, afin de montrer que ses membres doivent renaître spirituellement

[1] *Ibid.* : Nunc ut simplicius respondeamus, non competebat ex semine humano Dei filium nasci, ne si totus esset filius hominis, non esset et Dei filius nihilque haberet amplius Salomone et amplius Jona; et de Hebionis opinione credendus erat. Ergo jam Dei filius ex patris Dei semine id est spiritu, ut esset et hominis filius, caro ei sola erat ex hominis carne sumenda, sine viri semine. — [2] *Orat.* XXXV, p. 575, ed. Colog. — [3] Jean, 1, 12, 13. — [4] *De carne Christi*, 11 : Nove nasci debebat, novæ nativitatis dedicator. Hæc est nativitas nova, dum homo nascitur in Deo, in quo homine Deus natus est, carne antiqui seminis suscepta, sine semine antiquo, ut illam novo semine, id est spiritualiter reformaret exclusis antiquitatis sordibus expiatam.

de son Eglise virginale [1]. » Ajoutons à ce qui précède les arguments des Pères subséquents.

6. Saint Grégoire de Nazianze remarque que le christianisme devait surtout produire une renaissance, un renouvellement moral en ce qui concerne la pureté et la chasteté. Sur aucun point la corruption des mœurs n'était devenue plus générale dans le temps qui précèda le christianisme. Les blessures étaient devenues des plaies envenimées qui auraient fini par absorber complètement les forces même physiques des nations. On pouvait donc s'attendre à ce que le Sauveur ferait surtout prévaloir le modèle de pureté et de charité dont il avait donné un si parfait exemple; qu'il ferait rayonner son idéal dans un miroir pur et sans tache. Le Seigneur n'a nullement condamné le mariage ; il l'a au contraire sanctifié, non seulement par l'institution directe d'un sacrement, mais indirectement, en déclarant qu'il était plus parfait de s'abstenir de la vie conjugale et de dominer autant que possible les instincts de la chair. Non seulement, en effet, la virginité et le célibat n'étaient pas dans le christianisme une répudiation du mariage; ils devaient au contraire lui servir de colonnes et d'appuis, afin de régler la vie conjugale, de la sanctifier et d'y introduire la continence. Les anciens apologistes ont toujours vu dans la régénération de ces mœurs sociales et dans la virginité un des signes de la divinité du christianisme.

S'il en est ainsi, nous devons nous attendre à trouver dans la vie du Seigneur, dès le premier instant de sa conception jusqu'à sa mort, le type le plus pur et le plus parfait de la virginité, un modèle que l'on puisse peindre jusque dans ses traits les plus délicats sans y trouver la plus légère tache, sans se heurter jamais à rien d'inconvenant. Nous trouverons que la conception doit être également virginale, que sa mère doit offrir à la race d'Eve la même image de pureté, de chasteté et de virginité que Jésus-Christ a offerte à l'humanité en général. C'est en ce sens que saint Grégoire de Nazianze disait : « Le Fils de Dieu a pris tout ce qui était de l'homme, hormis le péché, et il a été conçu d'une vierge, que le Saint-Esprit a sanctifiée dans son corps et dans son âme ; car si la

[1] *De sancta virginitate*, cap. VI.

nativité devait être honorée, la virginité méritait cependant la préférence [1]. »

7. Saint Augustin, mettant cette doctrine en rapport avec celle du péché originel, trouve une autre raison de convenance en faveur de la conception et de la naissance immaculée du Seigneur. Voici ce qu'il écrit sur saint Jean, III, 6. « Ce qui est né de la chair est chair, » et il ajoute, de concert avec les autres Pères : « La génération charnelle est le canal par lequel le péché d'Adam a passé dans tous les hommes. » Il précise encore davantage cette doctrine en disant que dans l'état de chute la concupiscence déréglée, comme suite du péché originel et foyer du péché (*fomes peccati*) a surtout envahi les instincts charnels et domine dans la génération de l'homme. L'homme, dit-il, qui est ainsi entré dans la vie par la concupiscence de ses parents ne saurait prétendre devenir sur le champ un enfant de Dieu; il est engagé sous l'empire du mal comme un produit de la concupiscence mauvaise, et chargé de défauts [2]. Cette explication est-elle de tout point exacte, et peut-on l'admettre dans son acception rigoureuse? Nous n'avons pas à l'examiner. Il est certain en tout cas que, dans cette hypothèse, le Sauveur, qui allait demeurer lui-même affranchi du péché et en délivrer tous les hommes, devait entrer dans notre race par une autre voie que celle de la satisfaction des passions sensuelles. Il fallait exclure d'ici la concupiscence et surtout l'intervention de l'homme afin que le Fils de Dieu ne fût pas souillé et soumis à l'empire du mal; l'intervention de la femme, nécessaire pour que le Fils de l'homme fût vraiment un fils de notre race, devait être exempte de la convoitise désordonnée, et, en sa qualité d'acte moral, correspondre à ces abaissements infinis, à ces marques incompréhensibles d'amour que le Fils de Dieu

[1] *Orat.* XIII, 682, cf., *de instit. virg.*, cap. V, VI. — [2] Origène avait déjà développé cette raison dans son commentaire *in ep. ad Rom.*, VI, 12, p. 589 : Omnes nos homines, qui ex semine viri cum muliere convenientis concepti sumus, illa necessario utimur voce qua dicit David : quoniam in iniquitatibus concepit me mater mea. Verum qui ex nulla viri contagione, sed solo spiritu sancto super virginem veniente, et virtute Altissimi obumbrante venit ad corpus immaculatum, naturam quidem corporis nostri habuit, pollutionem tamen peccati, quæ ex concupiscentiæ motu conceptis traditur, omnino non habuit. *Conf.*, V, 9.

allait donner aux enfants des hommes, en entrant dans leur race comme un de leurs égaux.

Puisque Dieu voulait s'abaisser jusqu'à l'homme, prendre sa nature et devenir un enfant de notre race, à cette condescendance amoureuse devait répondre du côté de l'homme non l'acte naturel de la génération, source du mal pour tous les hommes, mais un abaissement semblable, de la part d'une fille choisie d'Eve, comme représentant le genre humain, et un retour du plus pur acte d'amour, admirablement exprimé dans ces belles paroles : *Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum.* Le Fils de Dieu ayant voulu conclure l'alliance la plus étroite avec l'humanité et entrer dans son sein, il fallait aussi que l'humanité le prévînt de son amour, suivant ce qui eut lieu réellement dans les fiançailles de la sainte Vierge avec l'Esprit-Saint. Nous devons donc complètement exclure de l'incarnation du Fils de Dieu l'idée d'une génération charnelle avec l'intervention d'un homme, si nous voulons qu'elle convienne au Rédempteur, car il est précisément venu en ce monde pour nous racheter du péché, et il a voulu être conçu comme l'être le plus pur et le plus saint par une voie éminemment pure et sainte [1].

De cet argument de saint Augustin, saint Bernard et saint Thomas ont voulu plus tard tirer leur plus forte preuve contre l'immaculée conception de Marie. Marie, disaient-ils, ayant été conçue par la voie maternelle, a dû aussi être infectée du péché d'origine. Or, il est aisé de voir que le dogme de l'immaculée conception ne contredit point cet argument de saint Augustin ; on ne conteste pas que Marie, aurait pu être infectée du péché d'origine, précisément parce qu'elle avait été engendrée d'une manière naturelle, si elle n'en avait pas été préservée par une grâce particulière. Malgré tout cependant, ces motifs rationnels demeurent toujours des raisons de pure convenance en faveur de la virginité de Marie *ante partum ;* ils n'en prouvent pas rigoureusement la nécessité, et laissent subsister la possibilité du contraire.

[1] Aug., *De nuptiis et conc.*, I 12 : Solus ibi nuptialis concubitus non fuit, quia in carne peccati fieri non poterat sine illa carnis pudenda concupiscentia, quæ accidit ex peccato, sine qua concipi voluit, qui futurus erat sine peccato, non in carne peccati, sed in similitudine carnis peccati. Conf. *cont. Jul.*, V, 15.

C'est ainsi que Richard de Saint-Victor, tout en démontrant lui-même la virginité de Marie, n'attribue pas dans son *De Emmanuele*, une force rigoureusement probante au dernier argument cité; il croit que la génération naturelle aurait pu être sanctifiée d'une manière surnaturelle, sans que son produit fût nécessairement assujetti au péché [1]. Il croit donc que Notre-Seigneur Jésus-Christ en tant que Dieu homme, aurait pu, même dans ce cas, être préservé du péché originel, et qu'il aurait dû l'être en considération de l'union hypostatique, si Dieu avait jugé bon de faire naître le corps humain de Jésus-Christ par la voie naturelle. Quoi qu'il en soit, le fait de la virginité de Marie demeure une vérité dogmatique; nul ne la contestait dans l'antiquité, hormis les ébionites; tous les saints Pères l'enseignaient au contraire, d'accord avec la doctrine de l'Eglise et de l'Ecriture sainte.

II. La seconde question, celle de la virginité de Marie *in partu*, spécialement examinée par Tertullien, est plus difficile. Un disciple de Marcion, Apelles, s'était engagé à Alexandrie dans le gnosticisme égyptien, il avait emprunté à Valentin cette proposition que le Seigneur n'avait rien tiré pour son corps du sein de la Vierge, qu'il n'avait fait qu'y passer avec un corps céleste. Il niait donc la vraie maternité de Marie et citait en preuve les apparitions d'anges qui avaient eu lieu dans des corps célestes et non dans des corps terrestres. Tertullien défend contre ces hérétiques la réalité de la naissance du Seigneur et par conséquent la vraie maternité de Marie, et il allègue l'Ecriture sainte, dans le passage où Marie est appelée par Elisabeth la mère du Seigneur, et dans les autres nombreux où il est question des parents de Jésus-Christ. Si le monde matériel, répond Tertullien, était l'ouvrage d'un éon inférieur et le siége du mal, comme le veut Apelles, la matière du ciel, quoique plus subtile, ne conviendrait pas davantage pour former le corps du Seigneur. De plus, les contemporains n'auraient rien aperçu de céleste dans son corps; ils en auraient reçu la

[1] *De Emm.*, I, 12 : Certe si Emmanuel noster de utroque sexu nasci voluisset, et hoc ratio exigeret, utrumque ad mundam prolem seminandam mundare potuisset. Sed si de utroque carnem assumeret, utique et a proprietatis suæ similitudine longius recederet.

même impression que de tout autre corps humain. Si le Fils de Dieu avait simplement traversé le sein de la Vierge, sans nous devenir semblable par sa naissance, ce passage n'aurait rien signifié, il eût été incapable de sanctifier notre naissance [1]. Les hérétiques invoquaient en outre la particule *in* de ce passage : *Quod in ea natum est, de Spiritu Sancto est* (Matth. I, 20), et ils en concluaient que le Seigneur avait bien été dans le sein de Marie, mais qu'il n'avait rien pris d'elle. Tertullien leur oppose cet autre passage : *Joseph, virum Mariæ, ex qua natus est Christus* (Matth., I, 16), puis celui-ci de l'Epître de saint Paul aux Galates, IV, 4 : *Deus Filium suum factum ex muliere*, et enfin les paroles par lesquelles Elisabeth salue la mère du Seigneur et proclame heureux le fruit de ses entrailles.

Mais quand Tertullien, dans le même écrit, supprime la virginité de Marie en faveur de sa véritable maternité, et admet positivement que son corps fut ouvert lors de la naissance du Sauveur, il abandonne la traduction de l'Eglise et laisse tomber une tache sur le vêtement d'honneur de Marie, sur sa virginité [2]. Les preuves scripturaires qu'il cite à l'appui : *masculum adaperiens vulvam* (Exod., XIII, 2), qu'il applique au Seigneur *factus ex muliere*, au lieu de *factus ex virgine*, ont peu de valeur. Il ne vise évidemment, dans la solution de ce problème, qu'à échapper à l'interprétation des docètes à propos de l'incarnation et de la nativité du Seigneur, et il croit qu'on ne peut le faire à son point de vue réaliste qu'en laissant la nativité du Seigneur suivre son cours naturel.

Origène est d'accord avec Tertullien quand il écrit dans sa XIV[e] homélie sur saint Luc : « Matris vero Domini eo tempore vulva reserata est, quo et partus editus. » Mais les

[1] *De carne Christi*, XIX : Sed non sine causa descendit in vulvam, ergo ex illa accepit. — [2] *De carne Christi*, XXIII : Hæc denique vulva est, propter quam et de aliis scriptum est : Omne masculinum adaperiens vulvam sanctum vocabitur Domino. Quis vere sanctus, quam Dei Filius ? Quis proprie vulvam adaperuit, quam qui clausam patefecit ? Cæterum omnibus nuptiæ patefaciunt. Itaque magis patefacta est, quia magis erat clausa. Utique magis non virgo dicenda est, quam virgo, saltu quodam mater antequam nupta. Et quid ultra de hoc retractandum est, cum hac ratione Apostolus non ex virgine, sed ex muliere Filium Dei editum pronuntiavit, agnovit adapertæ vulvæ nuptialem passionem.

autres Pères ne pensent pas ainsi, bien qu'ils considèrent, eux aussi, Marie comme la propre mère de Dieu, pour celle qui l'a enfanté. Ils croient seulement, qu'une naissance réelle, *l'enixio* du fruit béni de son corps, était possible à la toute-puissance divine d'une autre manière que par l'ouverture de *l'uterus* et la violation de la virginité, et qu'il en a été ainsi à propos de la sainte Vierge. Sans doute, la virginité morale et spirituelle n'exige pas toujours la virginité corporelle, puisque celle-ci peut être ravie par la violence sans que la pureté de l'âme disparaisse ; cependant nous ne pouvons pas nous empêcher de voir dans la violation de la virginité corporelle une tache corporelle qui ne semble guère compatible avec la dignité de mère de Dieu.

Il est remarquable assurément, et cela paraît d'un augure peu favorable à cette doctrine, que ce soient les écritures apocryphes qui contiennent les plus anciens témoignages ecclésiastiques en faveur de la virginité de Marie *in partu* [1]. Au nombre des plus anciens se trouve le Proto-Évangile de saint Jacques, déjà connu d'Origène [2], et composé vraisemblablement vers le milieu du deuxième siècle, pour recueillir les traditions répandues dans le peuple chrétien sur la jeunesse de Marie. Cependant, il n'est pas nécessaire d'admettre que cet écrit apocryphe aurait été déjà connu de Justin, bien qu'il dise dans son Dialogue [3], d'accord avec le Proto-Evangile de saint Jacques, que le lieu de la naissance du Seigneur était une caverne (σπηλεῖον) ; car la tradition pouvait être leur source commune. L'objet principal de cet écrit apocryphe était-il d'accréditer, d'attester la virginité de Marie contre les ébionites, ou doit-il son origine au pieux dessein de recueillir les traditions répandues parmi le peuple, et l'a-t-on mis au jour sous le nom d'un témoin oculaire, pour lui donner plus de crédit? on ne saurait l'établir avec certitude. La manière dont il est rédigé semble plus favorable à la dernière hypothèse qu'à la première. Après de longs détails sur les parents de Marie, Joachin et Anne, sur la naissance de la très-sainte Vierge et son séjour au

[1] *Evangelia apocrypha et acta apostolorum apocrypha*, ed. Tischendorf, Lipsiæ, 1853. — [2] *Comm. in Matth.*, III, 463, ed. de la Rue. — [3] Ch. LXXIII.

temple dès la première jeunesse, le Proto-Evangile dépeint Joseph comme un vieillard déjà père de plusieurs enfants et veuf, quand il épousa la sainte Vierge et qu'elle fut confiée à sa garde [1]. Relativement à la naissance du Seigneur à Béthléem, il est surtout parlé de *l'uterus clausus*, et il est dit que les sages-femmes appelées par Joseph n'auraient eu autre chose à faire qu'à constater ce miracle, que Marie enfanta sans que son corps maternel eût été ouvert (οὐ χωρεῖ ἡ φύσις αὐτῆς) [2]. La même chose se voit dans l'Evangile latin apocryphe Pseudo-Matthæi [3]; il raconte en détail que Marie enfanta sans douleur. Il est vrai qu'en soi ces témoignages n'ont pas grande valeur, et sans l'enseignement de l'Eglise on ne pourrait rien prouver avec eux. Mais leur force probante devient tout autre quand l'Eglise y trouve sa propre tradition confirmée. C'est ainsi que Clément d'Alexandrie doit avoir entendu ce témoignage, quand il dit que ce point de doctrine est admis par plusieurs [4].

Du reste, on ne peut rien citer des Pères antérieurs au concile de Nicée sur *l'uterus clausus* lors de la naissance du Sauveur. Ils parlent bien de la pureté de cette naissance, et non pas, comme Tertullien, de l'impureté corporelle de la mère; mais on ne trouve point chez eux ce témoignage décisif en faveur de la croyance à la complète intégrité et inviolabilité du corps de la mère. Saint Irénée, rappelant ce passage de saint Luc, II, 23 : *Quia omne masculinum adaperiens vulvam sanctum Domino vocabitur*, rapporte, il est vrai, que le Fils de Dieu, étant absolument pur, a ouvert d'une manière pure le corps pur de sa mère; mais on peut également entendre ce passage de la primogéniture du Seigneur, sorti du sein de Marie, et répondre que saint Irénée n'a voulu dire autre chose que ceci : Marie, une vierge intacte, a mis au monde le Seigneur comme son premier-né (et en même temps comme son unique enfant); dans ce cas

[1] D'autres Pères, notamment saint Jérôme et son commentaire sur saint Matthieu, rejettent ces renseignements et ne veulent point entendre parler d'un autre mariage de Joseph. — [2] *Ev. Jac.*, cap. XIX — [3] *Ibid.* cap. XIII : Sed et nulla sanguinis pollutio facta est in nascente; nullus dolor in parturiente. Virgo concepit, virgo peperit et virgo permansit. — [4] *Strom.*, VII, 16, 889 : Ἀλλ' ὡς ἔοικεν τοῖς πολλοῖς καὶ μέχρι νῦν δοκεῖ ἡ Μαριὰμ λεχὼ εἶναι, διὰ τὴν τοῦ παιδίου γέννησιν οὐκ οὖσα λεχώ· καὶ γὰρ μετὰ τὸ τοκεῖν αὐτὴν μαιωθεῖσάν φασί τινες παρθένον εὑρεθῆναι.

nous n'aurions pas dans notre passage [1] de témoignage exprès en faveur de *l'uterus clausus*. Origène, saint Athanase, saint Epiphane et saint Jérôme s'expriment de la même manière sur le passage de saint Luc; tout en voulant sauvegarder la virginité de Marie en général, ils ne contestent pas directement et formellement l'ouverture de son corps. Origène [2] croit que le Seigneur est vraiment le premier-né, qui a ouvert, au sens propre du mot, le corps de sa mère, suivant ce que dit l'Ecriture sainte (Exod., XIII, 2,); car pour tout autre premier-né le corps de la mère a déjà été ouvert lors de la conception. Saint Epiphane [3] parle dans le même sens, et il reproduit un passage d'une lettre de saint Athanase à Epictète qui énonce la même pensée [4].

Les Pères du quatrième et du cinquième siècles sont les premiers qui adoptent expressément *l'uterus clausus* lors de la naissance du Seigneur, et ils croient que c'est là le seul moyen de sauvegarder la perpétuelle virginité de Marie. Pétau [5] a recueilli sur ce point les témoignages de Grégoire de Nysse [6], d'Ephrem le syrien [7], de saint Ambroise [8], de saint Augustin [9] et de plusieurs autres plus récents, et il a

[1] *Adv. hær.*, IV, 33, 11 : Filius hominis purus pure puram aperiens vulvam eam, quæ regenerat homines in Deum, quam ipse puram fecit. — [2] *Hom.* XIV, *in Lucam :* Quemcumque de utero effusum marem dixeris, non sic aperit vulvam matris suæ, ut Dominus Jesus; quia omnium mulierum non partus infantis, sed viri coitus vulvam reserat. Matris vero Domini eo tempore vulva reserata est, quo et partus editus. — [3] *Hær.*, LXXVII, pag. 1051 (Ed. Cologne, 1682). — [4] *Ibid.*, pag. 1001 : Καὶ προσηνέχθη θυσία, ὡς διανοίξαντος τοῦ τεχθέντος τὴν μήτραν. — [5] *De inc.*, L. XIV, cap. VI. — [6] *Orat. de natali Christi*, tom. 2, pag. 780. C. — [7] *Oratio de margarita pretiosa*, p. 668 : Non perdidit sigillum natura Virginis Christo concepto; et ob id neque eo genito reserata est, ut partum in lucem ederet. Neque vero rupta est, dum gigneret; nam neque rupta erat dum conciperet... Nos quemadmodum concipimus, sic etiam generamur. Corrumpitur enim matrix, dum concipit; laborat ac dolet, dum parit; perdit naturæ sigillum, ut concipiat... Christus sine dolore genitus est; quoniam et sine corruptione fuerat conceptus; in virgine carnem accipiens, non a carne sed ex Spiritu sancto. Propterea et ex virgine prodiit, Spiritu sancto uterum aperiente, ut egrederetur homo, qui naturæ opifex erat .. Quemadmodum solus ex virgine natus est Christus, ita etiam Mariam in partu virginem permanere conveniebat, matremque absque dolore fieri. — [8] *Ep.* VII, *ad Siricium Papam. De Institutione virginis,* VII : Quæ est hæc porta nisi Maria? Ideo clausa virgo. Porta igitur Maria, per quam Christus intravit in hunc mundum, quando virginali fusus est partu et genitalia virginitatis claustra non solvit. — [9] *Sermo* XVII, *de tempore :* Virgo enim concepit, virgo peperit, virgo post partum illibata permansit. Conf. *Sermo* XXII, *De civ. Dei*, XXII, VIII, *Enchir.* XXXIV, *Epist.* III.

présenté d'une manière assez complète la preuve traditionnelle. Dans un discours d'exhortation (λόγος προσφωνητικός) [1], prononcé à l'ouverture de la sixième session du quatrième concile universel tenu à Chalcédoine et approuvé de tous, la virginité de Marie fut également célébrée en ce sens que le corps de la sainte Vierge demeure scellé même après la naissance du Sauveur, ce qui était dire en même temps qu'il n'avait pas perdu alors le sceau de la virginité [2].

Les théologiens et les scolastiques du moyen-âge se sont presque unanimement prononcés pour *l'uterus clausus*. Seul Ratramne de Corbie, au neuvième siècle, qui avait combattu les idées de son abbé saint Paschase Radbert, sur la manière dont Jésus-Christ est présent dans l'Eucharistie, se prononça contre *l'uterus clausus* dans son écrit : *De eo quod Christus ex virgine natus est*, après que Radbert eut soutenu la doctrine contraire dans son *De partu virginis*. Il croyait devoir, dans l'intérêt de la naissance du Seigneur, combattre ces vues, persuadé qu'il ne peut y avoir de véritable naissance du Seigneur que si toutes les phases de la nativité ont été successivement parcourues. Selon lui, la virginité de Marie n'en a pas été atteinte, parce qu'il faut distinguer entre ouverture et effraction violente, douloureuse du corps maternel. Les assertions de Ratramne ne trouvèrent point d'écho ; elles furent au contraire partout contredites, et la plupart des scolastiques, Pierre Damien, saint Bernard et surtout saint Thomas d'Aquin [3] essayèrent de justifier la doctrine de *l'uterus clausus*.

Ce dernier invoque le passage d'Isaïe, VII, 14, où il est dit qu'une vierge ne doit pas seulement concevoir, mais enfanter, par conséquent que sa virginité n'a dû souffrir aucune atteinte pendant la nativité elle-même. Cependant les raisons de convenance lui paraissent plus décisives : si le Verbe a été de toute éternité engendré du Père sans atténua-

[1] Tilllemont (tom. XV., p. 714 sqq.) croit que l'*allocution* fut envoyée par les Pères à l'empereur Marcion. — [2] *Loc. cit.* : Patres excitasse, velut, luminaria in errore degentibus, qui fidei intelligentiam omnibus exposuerunt, et incarnationis beneficium accurate prædicarunt, quemadmodum ab initio illius ex utero perfectum sit mysterium ; quomodo sit Dei genitrix, propter eum, qui virginitatem ipsi etiam post conceptum largitus est, atque ut Deo dignum erat, uterum obsignavit. — [3] Part. III, quæst. XXVIII, art. II.

tion ni changement de l'essence divine, il a dû aussi en naissant de la vierge dans le temps, écarter de sa mère toute espèce de corruption et conserver son intégrité. S'il a orné sa mère à peu près de toutes les grâces possibles, il n'a pas dû permettre que le privilége de sa virginité fût altéré, d'autant plus qu'elle-même l'estimait à un si haut prix que, selon la tradition, elle avait depuis longtemps voué à Dieu sa virginité. Bien que la virginité spirituelle puisse subsister sans la virginité corporelle, celle-ci ne laisse pas d'être un avantage, en même temps qu'un signe d'intégrité et d'inviolabilité,

De même que le Seigneur a été conçu d'une façon miraculeuse par la vertu du Saint-Esprit, sans ouverture du corps de sa mère, pour marquer qu'une vierge l'avait conçu ; de même il a dû en sortir d'une façon miraculeuse aussi, sans effraction, et il a dû laisser à sa mère le signe de sa conception virginale.

Quant à la valeur dogmatique de ce sentiment, il a sans doute des rapports avec le dogme christologique. et nous aimons à concevoir la naissance de l'homme-Dieu comme une naissance extraordinaire, tout à fait à part et entièrement pure. La maternité de Marie est la raison de tous les priviléges que nous nous sentons obligés de lui reconnaître. C'est surtout pour lui conserver ce titre et cette dignité incomparable que nous lui attribuons la virginité dans le sens le plus complet de ce mot, et que nous rejetons tout ce qui pourrait atténuer cette prérogative, tant sous le rapport spirituel que sous le rapport corporel ; car toute tache qui lui serait inhérente semblerait retomber sur l'homme-Dieu [1].

III. La virginité de Marie *post partum* est encore plus

[1] Le Catéchisme romain parle dans le même sens du caractère dogmatique de cette doctrine (Part. I, 4) : Sed quemadmodum conceptio ipsa naturæ ordinem prorsus vincit, ita in ortu nihil non divinum licet contemplari. Præterea, quo nihil admirabilius dici omnino aut cogitari potest, nascitur ex matre sine ulla maternæ virginitatis diminutione; et quomodo postea ex sepulcro clauso et obsignato egressus est atque ad discipulos clausis januis introivit, vel, ne a rebus etiam, quæ natura quotidie fieri videmus, discedatur, quomodo solis radii concretam vitri substantiam penetrant, neque frangunt tamen, aut aliqua ex parte lædunt, simili, inquam, et altiori modo Jesus Christus ex materna alvo sine ullo maternæ virginitatis detrimento editus est; ipsius enim incorruptam et perpetuam virginitatem verissimis laudibus celebramus.

intimement liée au dogme christologique que sa virginité *in partu*. Elle signifie simplement que la sainte Vierge, avant comme après la naissance du Seigneur, a vécu avec Joseph dans un mariage virginal. Quand nous entendons Cérinthe et les ébionites faire du Seigneur le fils commun de Joseph et de Marie et nier sa divinité, nous comprenons qu'ils devaient encore moins s'intéresser à la virginité de Marie après la naissance qu'à la conception virginale du Seigneur. Nous voyons de plus, dans Origène [1], que quelques-uns niaient au moins la virginité de Marie après la naissance pour des raisons exégétiques. A cette exception près, cette opinion ne se retrouve plus tard que chez les ariens, dans Eudoxe et Eunomius, ainsi que le rapporte Philostorge [2]; elle leur fut empruntée par les anti-dicomarianites et à la fin du quatrime siècle, par Helvidius, Jovinien et Bonose.

Parmi les Pères antérieurs au concile de Nicée, non seulement aucun ne s'est prononcé pour cette opinion hérétique ; mais la plupart ont expressément enseigné le contraire ; ils ont toujours célébré Marie comme la plus pure des vierges, ainsi qu'on le voit par ce qui précède. Il est vrai qu'Helvidius, comme saint Jérôme le remarque dans sa riposte, invoque sous ce rapport le témoignage d'Origène et de Tertullien ; mais Origène, dans l'homélie citée, qualifie formellement cette opinion de folie [3], et se prononce assez nettement pour le contraire, quand il range parmi les parties essentielles de la foi la conception et la naissance virginales du Seigneur, et qu'il donne à Marie le titre honorable de Vierge [4]. Quant à Tertullien, son langage est obscur dans un passage [5], et dans un autre endroit, où il parle des frères du Seigneur selon la chair [6], on ne voit pas clairement s'il rapporte son propre sentiment ou celui de ses adversaires. Au reste, saint Jérôme, dans son écrit contre *Helvidius*, n'attache pas

[1] *In Luc. hom.* VII (tom. III, p. 940, de la Rue). — [2] *Hist. eccl.* VI, 2. — [3] *Hom.* VII, *in Luc* : I. tantam quippe nescio quis prorupit insaniam, ut asseret negatam fuisse Mariam a Salvatore eo quod post nativitatem illius juncta fuerit Joseph. — [4] *In Joan.*, tom. 32, n. 9 : Item non crédens eum ex Maria Virgine et sancto Spiritu ortum assumsisse, sed ex Joseph et Maria ; huic etiam deerunt maxime necessaria ad habendam omnem fidem. — [5] *De Monogamia*, 8 : Et Christum quidem virgo enixa est, semel nuptura post partum ; ut uterque titulus sanctitatis in Christi censu dispungeretur, per matrem et virginem et univiram. — [6] De carne Christi, 7.

un grand prix à l'opinion d'Origène en matière dogmatique ; car il se borne à dire de lui : *Ecclesiæ hominem non fuisse.*

L'Eglise elle-même a solennellement proclamé, à diverses reprises, la virginité de Marie, et n'a laissé subsister aucun doute sur le caractère dogmatique de cette doctrine ; car elle a ajouté à ses décrets dogmatiques ce titre de ἀειπάρθενος employé par saint Epiphane [1] et qui revient constamment dans les Pères. Le cinquième concile universel de Constantinople, dans son sixième canon, déclare qu'elle est sainte, glorieuse et toujours vierge, ἁγία, ἔνδοξος, ἀειπάρθενος.

§ 38

La christologie dans Clément d'Alexandrie

Quand Clément d'Alexandrie exposait les dogmes de l'existence de Dieu, de la Trinité et de la divinité de Jésus-Christ, il fixait en même temps ses regards sur le paganisme, afin de le préparer à recevoir la foi chrétienne, de montrer le christianisme dans toute sa magnificence et de faire voir qu'il l'emportait sur toute la science des philosophes. De même, en traitant de Jésus-Christ, il s'attachait aux erreurs des gnostiques, afin de leur opposer la gnose véritable et d'étaler dans toute sa beauté la vie morale du vrai gnostique.

1° Le domaine des corps et de la matière n'est pas le domaine du mal en soi, il est aussi bien l'ouvrage de Dieu que le monde spirituel, et il a pour sommet et pour couronnement le corps humain, chef-d'œuvre tout particulier de la puissance et de la sagesse de Dieu qui l'a formé de ses doigts [2]. L'âme est assurément la portion la plus noble de la nature humaine ; mais la portion inférieure et moins parfaite, le corps, n'est pas mauvaise en soi ; la sagesse divine lui a donné au contraire, avec une organisation merveilleuse, une attitude droite, afin qu'il pût regarder le ciel [3]. Il est destiné à servir de demeure à une âme raisonnable et à être

[1] *Hær.*, LXXVIII, 5 : Κενὸν γάρ τι ἀκούω περὶ τῆς ἁγίας Μαρίας τῆς αειπαρθένου τινὰ διανοεῖσθαι, καὶ τολμᾶν βλάσφημόν τινα ὑπόνοιαν ἐπ' αὐτὴν ἐνσκήπτειν. — [2] *Pædag.*, I, 3, 101. — [3] *Strom.* IV, 26, 638.

particulièrement sanctifié par la grâce du Saint-Esprit. Ainsi Clément ne trouve rien dans la nature du corps qui le rende impropre à devenir la demeure de Dieu ; il voit au contraire dans l'incarnation effective du Fils du Très-Haut, une nouvelle raison en faveur de la haute dignité du corps humain [1]. Non seulement, donc, le Verbe n'a rien perdu de sa majesté et de sa divinité en résidant dans la chair, mais la chair en a été sanctifiée et déifiée. De là ces expressions que nous trouvons chez lui : le Seigneur était un Dieu sous la forme de l'homme [2] ; le Verbe a porté un corps visible [3], il a pris notre chair [4]. Il dit encore que le Verbe a pris notre nature misérable et jusqu'à notre chair, afin que nous eussions le courage de suivre ses commandements et son exemple [5]. Il va jusqu'à croire, contrairement aux autres Pères, que le Seigneur a pris volontairement une figure repoussante, afin que les siens ne se laissassent point captiver par l'appât des choses sensibles, mais qu'ils fussent surtout attentifs à ses leçons et à ses doctrines [6].

Clément comprenait en outre non seulement que le corps du Seigneur, d'après la doctrine de l'Écriture sainte, était un corps réel, mais que par lui le Sauveur était entré en union organique avec notre race, et était devenu un de ses membres ; qu'il l'avait pris dans le sein de la Vierge. Les gnostiques, il est vrai, voudraient reléguer dans l'empire du mal physique, non seulement le mariage et son usage légitime, mais encore le lieu même de la naissance de l'homme. Mais tout cela a été ordonné de Dieu, la nativité surtout, ainsi que Dieu l'a fait voir récemment par l'incarnation de son Fils, qui a passé par toutes les phases de la nativité dans le sein de la très sainte Vierge [7], avec cette seule différence, que lors de la nativité du Seigneur, ainsi que nous l'avons vu plus haut, la virginité corporelle de la mère de Dieu n'a pas été blessée.

Malgré cela on a voulu accuser Clément d'opinions docé-

[1] *Ibid.*, — [2] *Pæd.*, I, 2 : Θεὸς ἐν ἀνθρώπου σχήματι. — [3] *Strom.*, v, 6, 665. — [4] *Ibid.*, VII, 9, 868 : Σάρκα ἀνείληφεν. — [5] *Ibid.*, VII, 2, 833. — [6] *Ibid.*, VI, 17, 818 : Αὐτίκα ὁ κύριος οὐ μάτην ἠθέλησεν εὐτελεῖ χρήσασθαι σώματος μορφῇ, ἵνα μήτις τὸ ὡραῖον ἐπαινῶν καὶ τὸ κάλλος θαυμάζων, ἀφίστηται τῶν λεγομένων κ. τ. λ. Conf. III, 17, 559. — [7] *Ibid.*, III, 17, 558.

tistes bien qu'il les qualifie lui-même d'hérétiques [1], parce qu'il a dit une fois, en parlant du Sauveur, qu'il a pris la forme d'un homme pour accomplir le drame de la rédemption [2]. Or, en se servant du mot forme προσωπεῖον, il veut simplement marquer le contraste qui existe entre l'apparition extérieure du Seigneur et le Verbe divin caché sous ces humbles dehors ; quant au mot de drame, il l'emploie ailleurs [3] en parlant de la vie de l'homme en général.

Le seul point où Clément professât des vues spiritualistes sur le corps du Seigneur, c'est quand il dit que ce corps était inaccessible aux besoins du sommeil, du boire, du manger, etc., qu'il y cédait non par nécessité, mais parce qu'il voulait préserver ses contemporains des hérésies des docètes [4]. Cette opinion n'a pas de fondement dans l'Ecriture sainte, ni dans la tradition. Quand on veut apprécier cette opinion, du reste, il ne faut pas oublier que Clément n'établissait pas de différence essentielle entre le corps de Jésus-Christ et le nôtre ; selon lui toute la différence provient de son union avec le Verbe, car il paraît supposer que son corps, naturellement passible, est devenu impassible avant la résurrection, par son union avec le Verbe [5].

2. Le Verbe a pris pour racheter l'humanité, la nature humaine tout entière ; il n'a pas pris seulement un corps humain, mais une âme humaine ; car Clément appelle le Sauveur à diverses reprises Dieu et homme (ἄνθρωπος καὶ Θεός) [6] et il fait souvent mention spéciale de son âme humaine, comme lorsqu'il dit : « Notre pédagogue (Jésus-Christ) ressemble à Dieu son Père, dont il est le fils ; il est exempt de péché et de blâme et sans convoitise du côté de son âme ; c'est pourquoi nous devons rendre notre âme semblable à lui [7]. » Nous trouvons partout dans Clément ce principe que ce qui devait

[1] *Ibid.*, VII, 17, 900. — [2] *Coh. ad Gent.*, X, 86 : Ὅτε ὁ λόγος τοῦ ἀνθρώπου προσωπεῖον ἀναλαβὼν καὶ σαρκὶ ἀναπλασάμενος τὸ σωτήριον δρᾶμα τῆς ἀνθρωπότητος ὑπεκίνετο. — [3] *Strom.*, VII, 11. — [4] *Strom.*, VI, 9, 775 : Ἀλλ' ἐπὶ μὲν τοῦ σωτῆρος τὸ σῶμα ἀπαιτεῖν ὡς σῶμα τὰς ἀναγκαίας ὑπηρεσίας εἰς διαμονήν, γέλως ἂν εἴη· ἔφαγεν γὰρ οὐ διὰ τὸ σῶμα, δυνάμει συνεχόμενον ἁγίᾳ, ἀλλ' ὡς μὴ τοὺς συνόντας ἄλλως περὶ αὐτοῦ φρονεῖν ὑπεισέλθοι· ὥσπερ ἀμέλει ὕστερον δοκήσει τινὲς αὐτὸν πεφανερῶσθαι ὑπέλαβον. — [5] *Ibid.*, VII, 2, 832. — [6] *Coh.*, I, 7, 10, 83; *Pædag.*, I, 7, 142; III, 1, 251. — [7] *Pædag.*, I, 2.

être racheté par Jésus-Christ a été pris par lui et qu'il a dû être d'abord sanctifié dans sa personne. Si donc le Fils de Dieu s'est fait homme pour sauver toute la nature humaine, il a dû prendre une âme aussi bien qu'un corps. Or, s'il en est ainsi, dit Clément, le corps ne s'élève pas en face de l'âme comme un principe mauvais ; autrement le Sauveur, en fortifiant le corps et en le guérissant, n'aurait fait qu'accroître la division [1]. Quand il mentionne en outre la descente du Seigneur aux enfers, nous avons un nouveau témoignage de la croyance à l'âme humaine de Jésus-Christ [2].

3. Relativement aux fruits de la rédemption, aux bienfaits que le Sauveur devait procurer à l'humanité, au contenu et à l'étendue de son œuvre, Clément avait des vues grandioses, conformes aux principes et aux dogmes du christianisme. Nous les avons déjà indiquées plus haut, en exposant sa doctrine sur la divinité de Jésus-Christ, notamment en ce qui concerne l'instruction et la sanctification du genre humain. Mais il nous paraît surtout important de constater sa foi à la satisfaction que Jésus-Christ a offerte pour nous. Elle est attestée d'abord par les noms qu'il donne au Sauveur ; il l'appelle le médiateur de Dieu et des hommes μεσίτης [3], le fondateur d'une alliance nouvelle, l'auteur de la paix et le Sauveur (σπονδοφόρος, διαλλακτής,) [4] ; mais il est aussi le grand prêtre de Dieu (μέγας ἀρχιερεύς,) [5], le sacrifice offert pour nous tous (ὁλοκάρπωμα, θῦμα) [6], le grand pontife, qui s'est livré lui-même pour notre rançon [7]. Pour lui, le point culminant de la satisfaction de Jésus-Christ, c'est sa mort sanglante sur la croix, par laquelle il a effacé la dette et expié la faute du monde entier : « Qu'elle était grande la force de la concupiscence mauvaise ! L'homme qui avait été créé libre de ce côté, fut enlacé dans les filets du péché. Quand le Seigneur voulut le délivrer de ses liens, il prit une chair, — ô divin mystère ! — il vainquit le serpent, triompha du tyran, et, les bras étendus, déclara que l'homme qui avait été séduit par la mauvaise concupiscence et enchaîné à sa perte, était

[1] *Strom.*, III, 27, 559 : Οὐχὶ ὁ σωτήρ, ὥσπερ τὴν ψυχὴν οὕτω δὲ καὶ τὸ σῶμα ἰᾶτο τῶν παθῶν ; οὐκ ἂν δέ, εἰ ἐχθρὰ ἡ σάρξ ἦν τῆς ψυχῆς, ἐπετείχιζεν αὐτῇ τὴν ἐχθρὰν δι' ὑγιείας ἐπισκιάζων (ἐπισκευάζων). Conf. IV, 26, 638. — [2] — *Ibid.*, VI, 6. — [3] *Pædag.*, III, 1, 261. — [4] *Cohort.*, X, 86. — [5] *Ibid.*, XII, 93. — [6] *Strom.*, V, 11, 688. — [7] *Quii dives salv.*, 37, 956.

racheté. O mystère admirable! Le Seigneur succomba, et l'homme ressuscita de la mort, et celui qui avait été chassé du paradis, reçut, pour son obéissance, un prix plus élevé encore, le ciel [1]. »

Que les mérites de Jésus-Christ soient appliqués à tous, à ceux qui ont vécu avant lui comme à ceux qui ont vécu après, c'était là pour Clément une vérité incontestable, qui d'elle même découlait de la divinité du Seigneur [2].

§ 39

Doctrine d'Origène sur la personne du Sauveur

Nous l'avons vu déjà, dans la théodicée : malgré son application infatigable et l'influence prodigieuse qu'il exerça sur le développement de la théologie, Origène avait importé dans la doctrine chrétienne des éléments étrangers, empruntés à la philosophie de Platon. Ce fait devient plus visible encore quand il traite du Sauveur, de la rédemption et de l'homme. Il a parfaitement conscience, il ne dissimule point que dans sa manière de concevoir et de présenter ses doctrines il se permet une foule de libertés, qu'il cède aux suggestions de son génie spéculatif, sous prétexte, croyait-il, que l'Eglise n'avait point établi de dogmes sur ces points de doctrine [3]. Cependant il cherche à appuyer ses hypothèses sur des textes de l'Ecriture sainte, qu'il explique dans un sens allégorique, à l'exemple de Philon, et à leur donner l'apparence de doctrines révélées ; quand cela ne suffit point il ne craint pas, comme son maître Clément, d'invoquer une science supérieure, une doctrine secrète qui n'appartiendrait qu'aux gnostiques ; les autres devraient se contenter de la foi pure [4].

[1] *Cohort.*, 11, 86. — [2] *Strom.*, vii, 2, 833. — [3] *De Princip.*, i, 6, 1 : Indicatum namque a nobis in superioribus est, quæ sint de quibus manifesto dogmate terminandum sit, quod et pro viribus nos fecisse puto, cum de Trinitate loqueremur. Nunc autem disputandi specie magis quam definiendi, prout possumus, exercemur. Conf. ii, 8, 4; iii, 1, 17. — [4] *Cont. Cels.*, iii, 59 : Ἐπὰν δ'οἱ προκόπτοντες τῶν προτραπέντων παραστήσωσι τὸ κεκαθάρθαι ὑπὸ τοῦ λόγου, καὶ ὅση δύναμις, βελτίον βεβιωκέναι· τὸ τηνικάδε καλοῦμεν αὐτοὺς ἐπὶ τὰς παρ' ἡμῖν τελετάς· σοφίαν γὰρ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις. Conf. i, 10; vi, 10.

Dans Origène cependant, la doctrine concernant la personne du Sauveur est si intimement liée à ses vues philosophiques sur la matière, sur la nature de l'homme et sur le péché, qu'il semble nécessaire d'en donner un court aperçu pour faciliter l'intelligence de ses idées sur le Sauveur et sur la rédemption.

Ainsi que nous l'avons remarqué plus haut, pour établir que la toute-puissance est une propriété essentielle et éternelle de Dieu, Origène enseignait l'éternité du monde, non pas sans doute l'éternité de l'ordre actuel du monde [1] mais une manifestation éternelle de la puissance et de la bonté de Dieu dans la création d'autres mondes. Cette vue, assurément, était en soi contradictoire ; car il est aussi impossible d'arriver à l'éternité par une succession d'ordres infinis dans le monde, que de concevoir une création qui serait tirée du néant et ferait partie de l'essence de Dieu, puisqu'elle porterait la marque des choses temporelles et changeantes.

Cependant Origène croit en même temps que tout a été créé de rien en un seul instant, le monde des esprits aussi bien que la matière. Car encore que les esprits doués de raison soient les plus parfaites d'entre les créatures, et que tout le reste ait été disposé pour eux, cependant la matière a été tirée du néant en même temps qu'eux et à cause d'eux afin qu'on pût en former des corps pour les esprits. Cette matière, au sentiment d'Origène d'après Platon et Aristote, est, quant à sa substance, non point l'ensemble des qualités des créatures tombant sous les sens, mais leur *substratum*, un être potentiel ou un être qui tient le milieu entre l'être et le non-être, et qui ne se présente pas à l'état d'existence sous ces qualités, bien qu'on doive le concevoir sans elles comme simple puissance à l'étendue [2]. Elle prend donc successivement dans le cours de la vie que nous constatons dans tout l'univers matériel, les qualités les plus diverses ; elle peut servir à former les corps des esprits célestes qui brillent comme des éclairs, à former le corps tel qu'il sera après la résurrection, ainsi que le corps des anges. Origène lui-même ne peut pas concevoir les anges dépourvus de

[1] *De princ.*, III, 5, 1, 2. — [2] *De princ.*, IV, 33, 34.

tout corps. Il n'y a d'incorporel, dit-il, que Dieu en trois personnes [1].

Dans le principe, cependant tous les esprits étaient également parfaits, ils étaient pourvus d'un corps absolument semblable, subtil, éthéré. Origène exagère ici dans sa polémique contre cette vue des gnostiques que les différences morales du bien et du mal doivent naturellement être inhérentes à l'homme ; car il trouve inconciliable avec la justice de Dieu toute différence provenant de Dieu relativement aux grâces et aux dons naturels ; toutes les divergences qui existent dans les prérogatives, les capacités et les avantages des âmes raisonnables, il les fait uniquement dériver de leurs libres actions et omissions [2]. Huet voit justement là une des plus graves erreurs d'Origène, parce qu'elle imprime à toute sa doctrine un cachet spécial. Sans doute tous les esprits finis étaient bons quand Dieu les tira du néant, mais la bonté ne leur appartenait pas naturellement comme un bien essentiel, inamissible ; tous les êtres finis qui ont été appelés du néant à l'existence, sont sujets aux changement, susceptibles de bien et de mal, libres de choisir ceci ou cela, et par conséquent d'acquérir des mérites ou des démé-

[1] *De princ.*, II, 1, 2 : Si vero impossibile est hcc ullo modo affirmari, id est quod vivere præter corpus possit ulla alia natura præter patrem et filium et Spiritum sanctum, necessitas consequentiæ ac rationis coarctat intelligi principaliter quidem creatas esse rationabiles naturas ; materialem vero substantiam opinione quidem et intellectu solum separari ab eis, et pro ipsis vel post ipsas effectam videri, sed nunquam sine ipsa eas vel vixisse vel vivere; solius namque trinitatis incorporea vita existere recte putabitur. Ut ergo superius diximus, materialis ista substantia hujus mundi habens naturam quæ ex omnibus ad omnia transformatur, cum ad inferiores quosque trahitur, in crassiorem corporis statum solidioremque formatur, ita ut visibiles ista mundi species variasque distinguat; cum vero perfectioribus ministrat et beatioribus, in fulgure cœlestium corporum micat, et spiritalis corporis indumentis vel angelos Dei, vel filios resurrectionis exornat, ex quibus omnibus diversus ac varius unius mundi complebitur status. Conf. *Cont. Cels.*, III, 41. — [2] *De princ.*, II, 8, 2 : De his vero qui naturas esse spiritales diversas affirmant, aliquid dicamus, ne forte incurramus in illas ineptas atque impias fabulas eorum, qui naturas spirituales diversas et ob hoc a diversis conditoribus institutas, tam in cœlestibus quam etiam inter animas hominum fingunt..... Quæ utique omnia, ut ego existimo, consequentia rationis hujus quam supra exposuimus, redarguit atque confutat, per quam causa diversitatis ac varietatis in singulis quibusque creaturis ostenditur ex ipsarum motibus vel ardentioribus, vel pigrioribus, secundum virtutem vel secundum malitiam, non ex dispensantis inæqualitate descendere. Conf. *Cont. Cels.*, III, 69.

rites [1]. Selon les différents usages qu'elles ont fait de cette liberté, les créatures ont été punies de Dieu ou récompensées et c'est par là seulement que s'explique la différence entre les créatures raisonnables et finies. Cependant si le péché personnel ou la vertu personnelle étaient l'unique cause qui déterminât la mesure diverse des biens naturels ou surnaturels dans le monde des esprits, il en faudrait dire autant du monde des hommes, et pour expliquer le mal qui pèse sur l'humanité et les divers degrés de ce mal, nous serions forcés d'admettre un péché personnel avant la création du monde. Cette hypothèse n'effraye pas Origène ; il tenait les âmes humaines pour des esprits qui avaient été créés de Dieu en même temps que tous les autres, mais qui n'avaient pas soutenu l'épreuve ; ils avaient péché, et pour expier leur fautes et se purifier, ils étaient maintenant bannis dans ce monde grossier de la matière. Il distinguait quatre classes d'eprits, dont deux étaient demeurées fidèles à Dieu, et deux autres s'étaient adonnées au péché. A la première appartenaient les saints anges, à la seconde les esprits célestes, qui ont pour corps subtils et éthérés les astres du firmament [2]; à la troisième, les âmes humaines, qui ont violé les préceptes de Dieu; à la quatrième, les démons, qui n'ont fait que s'affermir et s'endurcir davantage dans le mal. Le monde actuel, le monde terrestre et matériel, a été principalement organisé pour les âmes qui étaient tombées dans une vie antérieure au temps, afin que, enchaînées à une matière plus grossière, à des corps matériels et charnels, elles fissent pénitence, se préparassent et se perfectionnassent pour une vie meilleure. Ainsi, la substance de la matière se condensa à un signe du Tout-Puissant, pour devenir le fondement et la base de l'ordre actuel, et les esprits déchus, s'étant refroidis en perdant l'amour de Dieu,

[1] *De princ.*, II, 9, 5. — [2] Origène avait également emprunté à la philosophie platonicienne, avec le prédestinatianisme, l'idée que les astres sont animés par des esprits. Platon en effet, leur attribuait des âmes, et même des âmes plus excellentes et plus parfaites que celles des hommes. (*Republ.*, VII, 530, A *Tim.*, 40, D, 41, A et suiv.) Selon Origène aussi, elles sont supérieures aux âmes humaines ; elles n'ont pas été attachées à des corps subtils et éthérés pour avoir failli, mais seulement pour concourir à l'ordre actuel du monde et pour le conserver en vue de l'amélioration des âmes humaines. (*De princ.*, III, 5, 4, 5.)

se rapprochèrent de la matière en vertu de cette condensation, et la réunion des deux put ainsi s'opérer plus facilement. D'après cela, la matière actuelle de la terre ne porte pas seulement la marque du temps ; on voit de plus, dit Origène, qu'elle ne doit son existence qu'au péché.

Il est évident que cette manière d'envisager le monde, offre, pour ne rien dire de plus, beaucoup de ressemblance avec le gnosticisme, issu du paganisme; elle est en contradiction directe avec l'idée du monde matériel plein de magnificence et d'harmonie, et où respire la bonté de Dieu son créateur, si clairement enseignée par le christianisme. Dans le système d'Origène, le monde nous apparaît comme quelque chose qui ne devrait pas être, et qui atteindra sa fin quand les âmes humaines auront achevé de se purifier et de se perfectionner. Sans doute les âmes raisonnables ne doivent jamais perdre la liberté de faire le bien ou le mal, ni par conséquent la triste possibilité de s'éloigner encore une fois de Dieu, dans la suite. Si cette possibilité devenait une réalité, une nouvelle création grossière et matérielle deviendrait nécessaire, et par conséquent on ne pourrait jamais atteindre un terme définitif, une consommation des esprits raisonnables [1].

Cette théorie de la liberté anéantit la félicité de la vie future, car l'impossibilité d'apostasier Dieu, le *non posse peccare*, peut seule nous donner cette sécurité que nous désirons dans la possession de Dieu, nous ôter la crainte, et nous assurer un repos parfait en Dieu. Elle détruit la différence absolue entre le bien et le mal et enlève au péché le caractère de mal infini. Tout cela, Origène ne le dit pas expressément, mais c'est une conséquence nécessaire des principes qu'il a adoptés.

1. A cette manière étrange d'envisager le monde, il adapta sa doctrine sur le Rédempteur et sur la Rédemption. En ce qui concerne d'abord la personne de Jésus-Christ, Origène maintient fermement l'intégrité de sa nature humaine pour l'âme comme pour le corps, mais quant à l'âme en particulier, il devait de toute nécessité admettre sa préexistence comme celle de toutes les âmes humaines. Par

[1] *De Princip.*, II, 3, 3.

nature, cette âme ressemblait absolument à toutes les autres âmes; Dieu, selon Origène, eût été injuste s'il avait privilégié l'une ou l'autre. Il ne voulait pas comprendre que la variété et la diversité peuvent et doivent régner dans les œuvres de Dieu, dans l'ordre de la nature comme dans l'ordre de la grâce, enfin que la sagesse et la bonté divines y resplendissent avec plus d'éclat. L'âme qui, dans la plénitude des temps, devait être unie au Verbe de la façon la plus étroite, ne se distinguait de toutes les autres qu'en ceci : c'est qu'à l'heure de l'épreuve elle persévéra dans le bien de préférence à toutes les autres, et atteignit au plus haut dégré de l'amour divin. C'est ainsi qu'elle se rendit agréable aux yeux de Dieu, qu'elle acquit le droit de lui devenir étroitement unie et de ne former avec lui qu'un même esprit. Saint Paul afirme de quiconque est attaché à Dieu qu'il forme avec lui un même esprit : il en est ainsi à plus forte raison d'une âme qui brûlait pour Dieu d'un amour ardent [1]. C'est par l'alliance étroite de cette âme avec Dieu qu'Origène expliquait son exemption de tout péché, c'est-à-dire l'impossibilité de pécher et de s'éloigner de Dieu. Nous avons de plus ici un nouveau témoignage de la croyance d'Origène à la vraie et parfaite divinité du Seigneur; car à l'endroit même où il relève si fort dans toutes les créatures raisonnables, sans excepter même les bienheureux qui sont au ciel, comme marque essentielle de leur liberté, la possibilité de pécher, il fait une exception pour l'âme du Seigneur [2]. Il emploie une heureuse comparaison pour élucider le mystère de l'impeccabilité du Seigneur à côté de l'intégrité de sa nature humaine, de son libre arbitre et de la valeur méritoire des actions théandriques. De même que

[1] *Cont. Cels.*, II, 9 : Ταῦτα δέ φαμεν οὐ χωρίζοντες τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ· ἓν γὰρ μάλιστα μετὰ τὴν οἰκονομίαν γεγένηται πρὸς τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα Ἰησοῦ· εἰ γὰρ κατὰ τὴν Παύλου διδασκαλίαν λέγοντος· ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστι· πᾶς ὁ νοήσας τί τὸ κολλᾶσθαι τῷ κυρίῳ καὶ κολληθεὶς αὐτῷ, ἓν ἐστι πνεῦμα πρὸς τὸν κύριον, πῶς οὐ πολλῷ θειοτέρως καὶ μειζόνως ἕν ἐστι τό ποτε σύνθετον πρὸς τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ. Conf. VI, 46, *in Joan.*, XIX, 5; XX, 17. *De Princip.*, II, 6, 3. — [2] *De Princip.*, II, 6, 5 : Verum, quoniam boni malique eligendi facultas omnibus præsto est, hæc anima, quæ Christi est, ita elegit diligere justitiam, ut pro immensitate dilectionis inconvertibiliter ei atque inseparabiliter inhæreret; ..... ita et fuisse quidem in Christo humana et rationabilis anima credenda est, et nullum sensum vel possibilitatem eam putandum est habuisse peccati.

le fer, dans son union avec le feu, finit peu à peu par en être pénétré et embrasé dans tous ses pores et toutes ses veines, et par s'identifier avec la nature du feu; ainsi est-il arrivé à l'âme du Seigneur : elle a été tellement pénétrée par le Verbe divin dans toutes ses parties, ses sentiments et sa volonté; elle a été tellement embrasée d'amour de Dieu, qu'elle a perdu la possibilité de pécher et a pris la nature de l'immuable [1].

Dans un autre endroit où il invoque en faveur de l'âme de Jésus-Christ différents passages de l'Ecriture sainte (*Matth.*, XXVI, 38; *Jean*, X, 18; XII, 27), il remarque de nouveau que l'union de l'âme avec le Verbe divin, est beaucoup plus intime que celle qui existe entre Dieu et tous les autres saints, un saint Pierre et un saint Paul : « Tous ceux-ci, dit-il, sont nés dans le péché, tandis que l'âme de Jésus-Christ a été unie au Verbe divin par une alliance sans tache, avant d'avoir été ternie par la moindre souillure du péché [2]. » Or, — pour parler de la fausse hypothèse de la préexistence de l'âme, — ce qui contrarie le plus, dans cet exposé d'Origène, le dogme de l'incarnation du Fils de Dieu, c'est cette opinion que l'âme humaine de Jésus-Christ a mérité son union hypostatique avec le Verbe, qu'elle y a acquis des droits par la persévérance dans le bien. Le christianisme nous offre, dans le mystère de l'incarnation, la manifestation la plus parfaite de l'amour et de la miséricorde incompréhensibles de Dieu : voilà ce qui a décidé le Fils de Dieu à abandonner le sein de son Père céleste et à devenir notre frère par l'adoption complète de notre pauvre nature. Tout cela, Origène le met de côté dans l'intérêt de son opinion

[1] *De Princip.*, II, 6, 6 : Ad pleniorem tamen rei explanationem non videtur absurdum, si etiam similitudine aliqua utamur, licet in re tam ardua, tamque difficili, ne exemplis quidem uti commodis copia est. Tamen ut absque aliquo præjudicio dicamus, ferri metallum capax est frigoris et caloris. Si ergo massa aliqua ferri semper in igne sit posita, omnibus suis poris omnibusque venis ignem recipiens, et tota ignis effecta, si neque ignis ab ea cesset aliquando, neque ipsa ab igne separetur, num quidnam dicemus hanc, quæ natura quidem ferri massa est, in igne positam et indesinenter ardentem posse frigus aliquando recipere?... Hoc ergo modo etiam illa anima quæ quasi ferrum in igne, sic semper in verbo, semper in sapientia, semper in Deo posita est, omne quod agit, quod sentit, quod intelligit, Deus est; et ideo nec convertibilis aut mutabilis dici potest, quæ inconvertibilitatem ex verbi Dei unitate indesinenter ignita possedit. — [2] *De Princip.*, IV, 31.

préconçue, savoir que toute marque extraordinaire de l'amour divin envers une nature humaine, ou envers la nature humaine en général, implique une injustice à l'égard des autres esprits, quand elle n'a pas été véritablement méritée.

On ne saurait le nier : les pélagiens étaient en droit d'invoquer dans la suite ces vues d'Origène, de même que tous les hérétiques de l'époque suivante, les ariens, les pélagiens, les monophysites eux-mêmes, ces antipodes des nestoriens. En admettant la préexistence de l'âme humaine de Jésus-Christ, en lui assignant une existence personnelle et distincte dans un état d'épreuve, où elle aura t mérité son union personnelle avec le Verbe, on aboutissait nécessairement au nestorianisme et à la doctrine d'une union purement morale de l'homme Jésus avec le Verbe divin. On ne voit point en effet comment un esprit qui en est déjà venu à se décider librement par lui-même, qui a une existence personnelle et distincte, pourrait contracter avec Dieu une autre liaison, c'est pour nous non seulement une énigme, mais une contradiction. La doctrine de l'Eglise ne s'embarrasse pas dans ces difficultés; elle enseigne que la nature humaine ne subsiste jamais seule, pas même un court instant, qu'elle n'a jamais à elle seule constitué une personne, mais que dès le premier moment de la conception elle adhérait à la personne du Verbe. Selon la doctrine de l'Eglise, aucune personne n'a été détruite, n'a pas perdu son moi personnel dans un moment de ravissement, pour le recouvrer en Dieu. La nature humaine en Jésus-Christ a eu dès le commencement son être personnel non pas en elle-même, mais dans le Verbe. L'Eglise enseigne de plus que l'incarnation a sanctifié, divinisé en quelque sorte toute la vie humaine, dès le premier instant de la conception, parce que le Verbe y est entré en personne, et que la nature humaine en Jésus-Christ n'a jamais existé par elle seule et séparée du Verbe. Cette importance de l'incarnation, comme une consécration, une bénédiction, une transfiguration divine de toute la vie humaine, qui donne à l'âme chrétienne un calme et une paix inespérés, au milieu des viscissitudes du monde présent, Origène ne la comprenait pas bien, car, selon lui, l'âme humaine aurait eu d'abord une existence à part dans laquelle elle

se serait moralement développée. D'après sa doctrine, l'origine et le premier développement de l'âme humaine n'ont pas été sanctifiés par une union personnelle avec le Verbe.

Malgré cela, Origène a le mérite d'avoir fait ressortir l'intégrité de la nature humaine en Jésus-Christ, dans son âme, comme dans son corps, plus nettement que ne l'a fait, hormis Tertullien, aucun des Pères avant le concile de Nicée. Il faut avouer sans doute, que, sans parler de la doctrine formelle de l'Écriture et de l'enseignement de l'Église, il fut déterminé à relever d'une façon toute particulière l'âme humaine de Jésus-Christ par sa théorie sur le monde empruntée de Platon.

On sait, en effet, que dans le platonisme, l'âme constitue l'essence propre de la nature humaine et que, d'après Origène lui-même, la matière terrestre doit son existence au péché, et par conséquent qu'elle reçoit de lui quelque influence. De là vient qu'ici, à propos de l'incarnation, l'âme de Jésus-Christ acquiert une importance particulière, en ce qu'elle sert de lien et de trait-d'union pour unir le Verbe à un corps matériel. Elle est apte, d'une part, à entrer avec le Verbe dans une étroite communauté de vie, et, d'autre part, à conformer et à vivifier le corps matériel [1]. Cette idée que l'âme sert d'intermédiaire entre le Verbe et le corps matériel, a été reçue avec faveur et retenue par les pères postérieurs; cependant, on ne saurait nier qu'elle a pour fondement, dans Origène, des vues sur la matière et sur les corps matériels qui ne sont pas empruntées au christianisme, mais au platonisme; car il est visible que, dans son système philosophique, la matière n'était guère propre à être adoptée par le Verbe et à participer à sa vie.

A la fin, Origène fut également amené par les adversaires du christianisme et par leurs objections à faire ressortir dans la personne du Seigneur, outre sa divinite, son humanité complète, notamment son âme humaine. Lorsque Celse reprochait aux chrétiens d'adorer comme Dieu un

[1] *De princ.*, II, 6, 3 : Hac ergo substantia animæ inter Deum carnemque mediante (non enim possibile erat Dei naturam corpori sine mediatore misceri) nascitur, ut diximus, Deus homo illa substantia media existente, cui utique contra naturam non erat corpus assumere.

homme chétif fait prisonnier et mort sur la croix, et que la doctrine des chrétiens faisait de Dieu un être changeant et borné, qui avait été renfermé dans les limites d'un misérable corps humain. Origène répondait avec raison qu'il fallait distinguer dans la personne du Christ l'élément divin et l'élément humain, et rapporter quantité de choses au corps et à l'âme humaine de Jésus-Christ, mais non à la divinité; que l'incarnation ne préjudiciait ni à l'immutabilité du Verbe, ni à sa présence en tout lieu, puisque, outre toutes ces choses, il a pris dans la plénitude des temps une nature humaine et qu'il a habité en elle d'une façon toute particulière [1]. Contre Bérylle, ainsi que nous l'avons vu déjà dans la première partie, Origène avait surtout à défendre ce point de doctrine relatif à l'âme humaine de Jésus-Christ, qui lui était très-familier, et il provoqua sur ce sujet une décision de l'Église au concile de Bostra [2].

2. L'autre partie constitutive de la nature humaine, le corps du Seigneur, fut aussi vivement affirmé en face des gnostiques docétistes ; mais Origène, à raison de ses idées philosophiques, eut sur un ou deux points son interprétation particulière. Il enseigne, il est vrai, que le corps du Seigneur se distinguait soit pour avoir été conçu d'une Vierge pure et immaculée [3], soit parce que le Saint-Esprit l'avait couvert de son ombre, soit enfin parce qu'il était exempt de toute convoitise désordonnée [4]. Mais en ce qui concerne la passibilité, il n'admet, et à juste titre, aucune différence entre le corps du Seigneur et le nôtre, car il sentait bien que les gnostiques, en faisant disparaître le corps du Seigneur, réduisaient les mérites de la satisfaction à une pure apparence [5]. Sur ce point, il s'écartait donc un peu de l'opinion de son maître Clément, qui prétendait que le corps du Seigneur n'était pas assujetti au sommeil, au boire et au

[1] *Cont. Cels.*, II, 9. — [2] Socr., *Hist. eccl.*, III, 7. Voy. ci-dessus. — [3] *Cont. Cels.*, II, 69 : Ὥσπερ ἡ γένεσις αὐτοῦ καθαρωτέρα πάσης γενέσεως ἦν, τῷ μὴ ἀπὸ μίξεως, ἀλλ' ἀπὸ παρθένου γεννηθῆναι. Conf. I, 34 et sqq. VI, 73 et sqq. — [4] *Hom. in Levit.*, XII, 4 : Omnis homo in patre et matre (in ipsa conceptione) pollutus est, solus vero Jesus D. in matre non est pollutus, ingressus est enim corpus incontaminatum. — [5] *Cont. Cels.*, II, 23 : Ὥσπερ οὖν βουληθεὶς ἀνείληφε σῶμα, οὐ πάντῃ ἄλλης φύσεως παρὰ τὴν ἀνθρωπίνην σάρκα· οὕτω συνανείληφε τῷ σώματι καί τὰ ἀλγεινὰ αὐτοῦ καὶ τὰ ἀνιαρά, ὧν προς τὸ μὴ παθεῖν κύριος οὐκ ἦν κ. τ. λ.

manger, et par conséquent à la passivité. A d'autres égards cependant, Origène se rapprochait de nouveau des idées gnostiques et platoniciennes. Ainsi, il croyait que les différences dans la constitution du corps dépendaient toujours du degré de culpabilité que l'âme humaine avait contractée dans son existence avant le monde. Le corps, selon lui, est d'autant plus mal organisé que l'âme a péché davantage et qu'elle a plus à expier ici-bas. De là vient que le corps du Seigneur, n'ayant pas été souillé par la moindre tache du péché, était le plus beau et le plus parfait. « Je le demande aux grecs, dit-il [1], et surtout à Celse, qui suit Platon, ou du moins émet des vues platoniciennes : Celui qui envoie les âmes humaines dans des corps, a-t-il pu introduire dans la race humaine par une naissance honteuse, par une génération qui ne serait pas même légitime, celui qui devait faire de si grandes choses, convertir un si grand nombre d'hommes et les ramener du chemin de la perdition ? N'est-il pas beaucoup plus vraisemblable que l'âme, je parle selon Pythagore, Platon, Empèdocles, souvent cités par Celse, que l'âme est unie au corps d'une manière cachée, et selon la mesure des mérites et des vertus acquises ? Il n'est donc guère douteux que l'âme, qui a concouru au salut de la race plus que la plupart des hommes (c'est à dessein que je ne dis pas tous) avait besoin d'un corps qui non seulement fût plus parfait que tous les corps humains, mais qui fût distingué entre tous. Car si telle ou telle âme qui, pour des motifs inconnus, n'a pas mérité d'être enfermée dans un corps d'animal, et n'est pas digne non plus de recevoir le corps d'un être raisonnable, reçoit un corps informe qui empêche la raison de remplir pleinement son office ; si une autre âme, au contraire, reçoit un corps plus parfait qui lui permette de se révéler en tout sens comme raisonnable; si une troisième obtient un corps plus parfait encore, qu'est-ce qui empêche qu'il se soit rencontré une âme pourvue d'un corps nouveau, extraordinaire, ayant avec les autres beaucoup de propriétés communes, afin de pouvoir converser avec les hommes comme avec ses semblables, se distinguant

[1] *Cont. Cels.*, I, 33.

cependant de tous les autres, parce qu'il a reçu une âme sans péché et sans souillure ? »

Origène, toutefois, ne s'en tient pas là ; il croit que la matière susceptible, selon lui, de recevoir toutes les qualités, avait déjà pris, dans le corps de Jésus quelque chose d'éthéré, en sorte que Jésus pouvait à son gré lui donner telle forme qu'il voulait [1]. Par cette opinion, en faveur de laquelle il cite différents textes de l'Ecriture, Origène conçoit un peu le corps du Seigneur à la façon des docètes ; tandis que, selon la doctrine de l'Église, il nous est absolument consubstantiel, et s'il a quelquefois montré ici-bas les propriétés d'un corps transfiguré, s'il a pris différentes formes, c'est uniquement par la vertu miraculeuse qui résidait en lui.

La manière, déjà indiquée plus haut, dont Platon et Aristote expliquent la matière, en disant qu'elle est de sa nature privée de toute qualité et susceptible de les recevoir toutes, Origène devait s'en servir ici et admettre que Dieu avait voulu donner au Verbe un corps tout à fait subtil en même temps que sujet au changement [2]. A plus forte raison, devait-il volatiliser le corps du Seigneur après la résurrection. S'il était demeuré ici fidèle à ses principes, s'il les avait poursuivis en toute vigueur en mettant le dogme au second rang, il aurait dû nier que le corps actuel et matériel pût ressusciter en corps glorieux ; car la matière terrestre n'a qu'une raison d'être temporaire, et ne sert qu'à améliorer l'âme et à la purifier. Or, dès que ce résultat est atteint, l'âme humaine n'a plus besoin de la matière terrestre ; il lui suffit d'un corps subtil et éthéré, qui, nous l'avons vu plus haut, est attaché à tout esprit fini comme son complément nécessaire, et qui lui était déjà uni dans son existence préhistorique. Or, cet état existe déjà pour le Verbe ; s'il a

[1] *Cont. Cels.*, II, 64 : Ὡς περὶ τηλικοῦτ' οὖν φερόμενοι ἡμεῖς τοῦ Ἰησοῦ, οὐ μόνον κατὰ τὴν ἔνδον καὶ ἀποκεκρυμμένην τοῖς πολλοῖς θειότητα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ μεταμορφούμενον σῶμα, ὅτ' ἐβούλετο καὶ οἷς ἐβούλετο. — [2] *Cont. Cels.*, VI, 77 : Καὶ οὐ θαυμαστόν, τὴν φύσει τρεπτὴν καὶ ἀλλοιωτήν, καὶ εἰς πάντα ἃ βούλεται ὁ δημιουργὸς ὕλην μεταβλήτην, καὶ πάσης ποιότητος ἣν ὁ τεχνίτης βούλεται δεκτικήν, ὅτε μὲν ἔχειν ποιότητα, καθ' ἣν λέγεται τό· οὐκ εἶχεν εἶδος οὐδὲ καλλός, ὅτε δὲ οὕτως ἔνδοξον καὶ καταπληκτικὴν καὶ θαυμαστήν, ὡς, ἐπὶ πρόσωπον πεσεῖν τοὺς θεατὰς τοῦ τηλικούτου κάλλους, συνανελθόντας τῷ Ἰησοῦ τρεῖς ἀποστόλους. Cont. III, 41.

paru ici-bas revêtu d'un corps matériel et grossier, c'est uniquement à cause de nous ; il n'avait rien à expier pour lui-même ; cet état existe depuis l'ascension, tandis que, d'après Origène, il se serait trouvé, depuis la résurrection jusqu'à l'ascension, dans un état mitoyen, dans une période de transition [1].

Mais on ne voit pas clairement, par son langage, comment il conçoit la transfiguration de l'âme du Seigneur après son ascension. Il semble dire parfois que la nature humaine était alors entièrement absorbée par le Verbe divin, comme si elle avait disparu en lui, en sorte que le Fils de l'Homme et le Verbe seraient identiques, et qu'à proprement parler, le Christ ne pourrait plus s'appeler un homme [2]. Il est impossible de se faire une idée nette de ce changement, car on ne peut pas croire, après tout, qu'Origène admette la transformation substantielle d'une nature finie dans l'être divin ; ce serait là une idée panthéiste qui ne cadrerait pas avec son système. Cependant les protestants l'invoquent pour se donner un témoignage tiré des Pères en faveur de l'ubiquité du corps de Jésus-Christ, ce qui impliquerait une déification du corps humain. La vérité est qu'Origène n'a nullement enseigné que le corps de Jésus-Christ fût présent en tout lieu ; il disait simplement qu'il était spiritualisé, en sorte qu'il ne serait plus, à l'égard du Verbe partout présent, comme un vase renfermé dans l'espace matériel, mais comme un instrument plus parfait et plus apte à manifester des propriétés divines. Mais que le corps lui-même soit partout présent, Origène ne le dit pas en propres termes ; c'est au Seigneur seul qu'il attribue la présence en tout lieu. Après avoir rapporté, comme son opinion personnelle, que les âmes, après la mort, parcourent différents espaces, il ajoute que le Seigneur [3] n'est pas

[1] *Cont. Cels.*, II, 62 : Καὶ ἦν γὲ μετὰ τὴν ἀνάστασιν αὐτοῦ ὡσπερεὶ ἐν μεθορίᾳ, τινὶ τῆς παχυτητος τῆς πρὸ τοῦ πάθους σώματος, καὶ τοῦ γυμνὴν τοιούτου σώματος φαίνεσθαι ψυχήν. — [2] *In Joan.*, XXXII, 17 : Ἡ δὲ ὑπερύψωσις τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου — αὕτη ἦν, τὸ μηκέτι ἕτερον αὐτὸν εἶναι τοῦ λόγου, ἀλλὰ τὸν αὐτόν αὐτῷ. *Hom. in Luc*, XXIX : Christus tunc homo fuit, nunc autem homo esse cessavit. — *Rom.*, I, 6 : Omne quod est Christus jam nunc filius Dei est. — [3] *De princ.*, II, 11, 7 : Et ita per ordinem degredietur singula sequens eum qui transgressus est cœlos Jesum filium Dei dicentem : Volo, ut ubi ego sum, et isti sint mecum. Sed et de his locorum diversitatibus

dans les mêmes espaces que dans notre corps mortel, qu'il n'est pas renfermé dans une limite si étroite.

Il est certain, en tout cas, que, d'après Origène, le corps du Seigneur, dans l'état de transfiguration, ne doit plus avoir aucun rapport avec la matière terrestre et grossière, sinon en tant que la substance de la matière, le μὴ ὄν, sans qualité, est le *substratum* des deux. Or, cette manière de voir semblait contredite par deux doctrines révélées : par la présence de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, en suite d'un changement de la substance matérielle du pain, et par ce qui est dit en saint Mathieu sur le retour visible du Fils de l'Homme à la fin des temps. Nous reviendrons à la première contradiction dans la quatrième partie de cet ouvrage; la seconde, Origène cherche à la résoudre, en interprétant tout le passage dans un sens figuré : le Seigneur ne reviendra pas en corps ; il ne sera pas visible aux yeux du corps, mais seulement aux yeux de l'esprit. C'est donc à la divinité surtout, selon la remarque de Huet, qu'il faut attribuer cet avènement, lequel s'annoncera à tous les hommes avec la rapidité de l'éclair et sera indépendant de l'espace [1].

3. En ce qui est de l'union des deux natures en Jésus-Christ, nous en avons déjà traité en partie dans ce qui précède. D'après la théorie d'Origène sur la préexistence de l'âme, elle eut lieu d'abord entre le Verbe et l'âme humaine avant l'origine du monde. Mais il aurait dû, pour être conséquent, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, n'admettre

indicat cum dicit : Multæ mansiones sunt apud patrem meum. Ipse tamen ubique est et universa percurrit. Nec ultra intelligamus eum in ea exiguitate, in qua nobis propter nos effectus est ; id est, non illa circumscriptione quam in nostro corpore in terris positus inter homines habuit, quo velut in uno aliquo circumseptus loco putetur. — [1] *In Matth.*, tract. XXXIV, 70 : Quanto magis recte dicuntur omnes gentes ante eum congregandæ et constituendæ, quando palam omnibus tam bonis quam malis, tam fidelibus quam infidelibus fuerit factus manifestus, ante oculos mentis eorum jam non fidei au diligentiæ alicujus inquisitione repertus, sed ipsius divinitatis suæ manifestatione prælatus... Non aliquo quidem loco apparebit filius Dei, cum venerit in gloria sua, in altero autem non apparebit. Sed sicut ipse secundum comparationem fulguris exeuntis adventum suum voluit demonstrare dicens : Si dixerint vobis : Ecce in deserto, nolite exire, ecce in domo, nolite credere. Sicut enim fulgur egreditur ab oriente et apparet usque ad occidentem, sic erit adventus filii hominis... sic cum venerit Christus in gloria sua, propterea que ubique futurus est, et ipse in conspectu omnium erit ubique et omnes ubique erunt in conspectu ipsius, etc.

qu'une union morale; car on ne voit point comment un esprit qui s'est déjà élevé jusqu'à la personnalité pourrait perdre cette personnalité. Lors donc qu'Origène compare l'union du Verbe et de l'âme de Jésus-Christ avec l'union de Dieu et des âmes saintes par la grâce, et dit qu'elle est seulement plus parfaite [1], il ne nous élève pas beaucoup au-dessus des idées nestoriennes : il en est de même de l'opinion selon laquelle l'âme humaine aurait mérité cette union. En tout cas, cette union est devenue plus étroite encore par l'incarnation ou par l'adoption d'un corps formé dans le sein de la Vierge Marie, de sorte que les deux constituent maintenant une seule chose, ἕν, et sont en quelque sorte fondus en un même esprit [2]. Il est vrai que par suite de cette union avec le Verbe divin aucun changement n'a eu lieu dans le Verbe ; car il continue d'être partout [3] et il demeure impassible ; mais la nature humaine, le corps aussi bien que l'âme, n'est pas seulement agrandie et perfectionnée, elle est encore appelée par cette union et ce mélange à une participation de la divinité, et changée pour ainsi dire en elle [4]. On pourrait sans doute être tenté de prendre ces expressions inexactes dans le sens eutychien, cependant le mot κρᾶσις se trouve aussi chez d'autres Pères, dans saint Athanase, saint Grégoire de Nazianze, saint Cyrille, de même que *mixtura* et *temperatio* se rencontrent dans Tertullien, et saint Augustin, lesquels étaient aussi éloignés de l'eutychianisme qu'Origène. Et de plus, afin de répondre aux objections de Celse, il sépare rigoureusement les deux natures en Jésus-Christ, même après l'incarnation, et c'est ainsi qu'il cherche à expliquer tant de passages de la vie du Seigneur qui ne peuvent s'entendre de la divinité [5], mais de l'humanité seulement. Tout ce qui résulte de l'exposition

[1] *De Princ.*, IV, 31. — [2] *Cont. Cels.*, II, 9 : Ταῦτα δέ φαμεν, οὐ χωρίζοντες τὸν Θεον ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ· ἓν γὰρ μάλιστα κατὰ τὴν οἰκονομίαν γεγένηται πρὸς τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα Ἰησοῦ κ. τ. λ. — [3] *Cont. Cels.*, IV, 15; VI, 73; VII, 17. — [4] *Cont. Cels.*, III. 41 : Ἴστοσαν οἱ ἐγκαλοῦντες, ὅτι ὃν μὲν νομίζομεν καὶ πεπείσμεθα ἀρχῆθεν εἶναι Θεὸν καὶ υἱὸν Θεοῦ, οὗτος ὁ αὐτόλογός ἐστιν καὶ ἡ αὐτοσοφία καὶ ἡ αὐτοαλήθεια, τὸ δὲ θνητὸν αὐτοῦ σῶμα καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἐν αὐτῷ ψυχὴν τῇ πρὸς ἐκεῖνον οὐ μόνον κοινωνίᾳ, ἀλλὰ καὶ ἑνώσει καὶ ἀνακρήσει τὰ μέγιστά φαμεν προσειληφέναι καὶ τῆς ἐκείνου θειότητος κεκοινωνηκότα εἰς Θεὸν μεταβεβηκέναι. Conf. VI, 47, 48. — [5] *Hom. in Luc.*, XXIX, *in Jer.*, XIV, *Cont. Cels.*. IV,15-19.

d'Origène, c'est qu'il connaissait et proclamait le dogme de la révélation de l'Eglise sur l'unité de personne en Jésus-Christ; seulement il se montre parfois inexact et malheureux quand il essaie de préciser et d'expliquer en détail ce mystère. Quoi qu'il en soit, il est le premier qui ait introduit dans la théologie le terme de Dieu-homme, *Deus homo*, Θεάνθρωπος, [1] et qui ait enseigné ce qu'on a appelé plus tard *communicatio idiomatum*, l'attribution des propriétés des deux natures à la personne unique et d'une nature à l'autre dans le sens concret, ce qui suppose l'union personnelle des deux natures [2].

§ 40

Doctrine d'Origène sur la rédemption.

La doctrine d'Origène sur la préexistence de l'âme humaine et sur sa liberté demeurant perpétuellement indécise entre le bien et le mal aurait dû, logiquement développée, faire paraître la rédemption en Jésus-Christ sous un aspect tout à fait étrange. D'après la première hypothèse en effet, l'ordre matériel et terrestre, le lieu et le séjour de l'homme ici-bas n'auraient dû être ordonnés que pour lui servir de moyens de pénitence, de purification et de correction; et la rédemption opérée par le Fils de Dieu fait homme n'apparaîtrait elle-même que comme faisant partie de ces moyens généraux de correction. Selon l'autre doctrine, que la rechute dans le péché est toujours possible, et la liberté toujours soumise à l'inconstance, même au ciel, les effets de la rédemption demeureraient au fond toujours problématiques et paraîtraient peu dignes du Fils de Dieu. De plus, l'union hypostatique avec le Verbe, et son incarnation devraient être méritées par les vertus de l'âme humaine de

[1] *Hom. in Ezech.*, III, 3; *De Princ.*, II, 6, 3. — [2] *De Princ.*, II, 6, 3 : Unde et merito pro eo vel quod tota (sc. anima Christi) esset in filio, vel totum in se caperet filium Dei, etiam ipsa cum ea quam assumserat carne, Dei filius et Dei virtus, Christus et Dei sapientia appellatur, et rursum Dei filius, per quem omnia creata sunt, Jesus Christus et filius hominis nominatur... Et hac de causa per omnem scripturam tam divina natura hominis vocabulis nominatur, quam humana natura divinæ nuncupationibus insignibus decoratur.

Jésus, au lieu d'être considérées comme une preuve de la miséricorde et de l'amour de Dieu envers les hommes, et l'œuvre tout entière de la rédemption serait fondée sur les actes d'une créature bornée. Cependant les vues philosophiques dont nous venons de parler, n'ont exercé aucune influence sur la doctrine d'Origène touchant la rédemption, parce qu'il suit presque toujours ici la doctrine de l'Église. Il ne voit pas seulement dans la rédemption, comme les gnostiques, un enseignement, la communication parfaite d'une vérité qui doit nous rendre heureux et renouveler le monde, bien qu'il tienne grand compte de cet élément[1]; il n'y voit pas seulement non plus un grand exemple de vertu[2]; mais encore et surtout une satisfaction destinée à expier la dette qui pesait sur l'humanité et à nous faire recouvrer les bonnes grâces du Seigneur. Selon lui, le point culminant de cette œuvre satisfactoire, c'est d'après l'Écriture et l'enseignement de l'Église, la mort du Seigneur. Par elle, le Fils de Dieu a pris sur lui les châtiments dûs au péché, il les a portés au nom de toute l'humanité, et c'est par là qu'il a expié nos fautes et déchiré la cédule de notre dette. A cette objection de Celse qu'il est absolument indigne d'un fils de Dieu de mourir sur la croix, Origène répond[3]: Quand on considère la divinité qui réside en Jésus-Christ, tout ce qu'il a fait en tant que Dieu est saint et nullement indigne de l'idée qu'on se fait de Dieu; mais en tant qu'il était homme et pourvu, de préférence à tous les hommes, du Verbe tout entier et de la participation à sa vérité, il a enduré comme un homme sage et parfait tout ce qu'il devait endurer, lui qui a fait toutes choses non pour lui-même, mais à cause du genre humain et des créatures raisonnables. Il n'y a donc rien de contradictoire à ce qu'un homme meure et que sa mort ne soit pas seulement un exemple qui nous engage à bien mourir, mais aussi la cause première et tou-

[1] *Cont. Cels.*, I, 67 : Καὶ ἔτι γε τὸ ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ ἐκστάσεις μὲν διανοίας ἀνθρώπων ἀφίστησι, καὶ δαίμονας, ἤδη δὲ καὶ νόσους· ἐμποίει δὲ θαυμασίαν τινὰ πραότητα, καὶ κατὰ στόλην τοῦ ἤθους, καὶ φιλανθρωπίαν, καὶ χρηστότητα, καὶ ἡμερότητα, ἐν τοῖς μὴ διὰ τὰ βιωτικὰ ἤ τινας χρείας ἀνθρωπικὰς ὑποκριναμένοις, ἀλλὰ παραδεξαμένοις γνησίως τὸν περὶ θεοῦ καὶ χριστοῦ καὶ τῆς ἐσομένης κρίσεως λόγον. — [2] *De Princ.*, III, 5, 6. *Cont. Cels.*, I, 68. — [3] *Cont. Cels.*, VII, 17.

jours agissante qui nous délivre du péché et du démon, qui s'était assujetti le monde tout entier. »

Chaque dette exige, tant que Dieu dans sa justice ne la considère point comme abolie, une satisfaction volontaire, un sacrifice; de là vient que le sacrifice de la réconciliation est devenu pour le genre humain d'une nécessité conditionnelle [1]. Les sacrifices de l'ancienne loi n'étaient pas capables de produire cet effet, ce n'étaient que des moyens destinés à faire sentir au peuple le besoin d'un sacrifice parfait, du sacrifice de l'Homme-Dieu sur le Golgotha. Seul juste, parfait et immaculé, n'ayant rien à expier pour lui-même, il se chargea des péchés du monde entier et endura pour eux le châtiment que Dieu avait infligé au péché, la mort. Il a donc offert pour nous, de la manière la plus parfaite, ce sacrifice de réconciliation ; il pouvait le faire pour nous et en notre nom, par ce qu'il était devenu par l'incarnation un membre de notre race, notre propre frère [2]. C'est ainsi que la cédule de notre faute a été annulée et que nous avons obtenu la rémission de tous nos péchés. Si la mort volontairement acceptée contient déjà en soi une valeur expiatoire. Si le paganisme lui-même l'envisageait ainsi, comment la mort de l'innocent, de celui qui est la pureté même, n'aurait-elle pas le pouvoir de nous réconcilier avec Dieu et d'abolir la servitude du démon? Chez les saints Pères, la délivrance de l'esclavage est étroitement liée à la délivrance de la faute et du châtiment; car en quittant Dieu, en perdant avec sa grâce la qualité d'enfants, nous tombons sous l'empire du mal et du démon [3].

[1] *Hom. in Num.*, XXIV, 1 : Si non fecisset peccatum, non necesse fuerat, filium Dei agnum fieri — verum quoniam introiit peccatum in hunc mundum, peccati autem necessitas propitiationem requirit et propitiatio non fit nisi per hostiam, necessarium fuit, provideri hostiam pro peccato. Voy. Thomasius, *Origenes*, 225 et suiv. — [2] *In Joan.*, II, 21 ; XXVIII, 14 : Μόνου Ἰησοῦ πρὸ πάντων τῆς ἁμαρτίας φορτίον ἐν τῷ ὑπὲρ τῶν ὅλων χωρὶς θεοῦ, σταυρῷ ἀναλαβεῖν εἰς ἑαυτὸν καὶ βαστάσαι τῇ μεγάλῃ αὐτοῦ ἰσχύϊ δεδυνημένου — καὶ οὗτός γε τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἔλαβε καὶ μεμαλάκισται διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν, καὶ ἡ ὀφειλομένη ἡμῖν εἰς τὸ παιδευθῆναι καὶ εἰρήνην ἀναλαβεῖν κόλασις ἐπ' αὐτὸν γεγένηται. *Conf. in Levit.*, I, 3. — [3] *Homil. in Exod.*, VI, 9 : Dei quidem creatura omnes sumus, unusquisque vero peccatis suis venundatur et pro iniquitatibus suis a proprio creatore discedit. Dei igitur sumus, secundum quod ab eo creati sumus ; effecti vero sumus servi diaboli, secundum quod peccatis nostris venundati sumus.

C'est pourquoi Origène considère cet affranchissement de la servitude du démon comme la conséquence la plus prochaine de la réconciliation avec Dieu par le sacrifice de la croix. Seulement il développe cette pensée d'une façon aussi originale qu'elle est erronée, quand il dit que le Seigneur en mourant, livra son âme au pouvoir du démon, et que celui-ci, s'étant attaqué à un innocent, avait été tourmenté en lui-même et s'était vu forcé, par impuissance à rendre sa victime et avait perdu toute apparence de droit sur son empire. « Notre Sauveur, dit Origène [1], alla si loin dans ce qu'il fit pour notre salut, qu'il donna son âme pour le rachat de plusieurs qui croyaient en lui. Si tous avaient cru en lui, il aurait donné son âme pour le rachat de tous. Or, à qui a-t-il donné son âme pour le rachat de plusieurs? Ce n'est pas à Dieu assurément. N'est-ce point alors au démon? Le démon, en effet régnait sur nous jusqu'à ce que l'âme de Jésus-Christ lui eût été livrée pour notre rançon. Le démon l'avait exigée, croyant faussement qu'il pourrait la dominer; il ne songeait pas au supplice qu'il allait endurer en le retenant. Aussi la mort qui semblait dominer sur lui, perd sur lui son empire, car il était libre parmi les morts, et plus fort que la puissance de la mort. Il est même tellement au-dessus de la mort que tous ceux qui, vaincus par elle, veulent le suivre. en ont le pouvoir, sans que la mort puisse rien contre eux. Nous avons donc été rachetés par le sang précieux de Jésus-Christ. L'âme du Fils de Dieu a été donnée pour notre rançon (et non plus son esprit, car il l'avait déjà, d'après saint Luc, XXIII, 46, remis auparavant à son Père), ni son corps, car nous ne voyons rien de semblable à son sujet.

Tous les autres Pères, se prononcent contre cette façon étonnante d'expliquer une pensée qui est vraie en soi ; Saint Grégoire de Nazianze notamment, n'admet pas que le démon ait sur l'homme un empire légitime, et que le Fils de Dieu lui ait offert une rançon [2]. Cette rançon n'a été donnée qu'à Dieu, afin que la cédule de notre dette fut détruite et l'empire illégitime du démon anéanti. Ce mystère de la rédemption par la mort de l'homme-Dieu, Origène ne le

[1] *In Matth.*, XVI, 8. — [2] Cf. *Orat.*, XLII.

trouve pas aussi contradictoire qu'il le paraît à Celse ; il invoque contre lui l'idée généralement répandue parmi les païens, d'une expiation volontaire par la mort d'un homme. « Est-ce que les apôtres du Seigneur ne voyaient pas le danger où ils s'exposaient quand ils osaient prouver aux Juifs que celui qui était mort sur la croix avait de son plein gré enduré ce supplice pour le genre humain, supplice pareil à celui qu'ont enduré plusieurs païens pour délivrer leur patrie de la peste, de la disette et autres calamités ! Il paraît en effet qu'il a été réglé pour des raisons mystérieuses que la mort d'un juste, librement acceptée, chasse les démons qui affligent les pays par la peste, la famine, les orages et autres calamités [1]. » Or, si Origène admettait que les vues des païens, renferment quelques parcelles de vérité, parce qu'elles reposent sur une pensée juste, la réversibilité des mérites parmi les hommes, il devait à plus forte raison attacher une valeur expiatoire à la mort des justes sous l'ancien Testament, ou à celle des martyrs et des saints sous le Nouveau. Cependant on ne doit pas interpréter le passage de la vingt-quatrième homélie sur les *Nombres*, déjà touchée ci-dessus, en ce sens qu'Origène considérerait le sacrifice de Jésus-Christ simplement comme plus parfait que celui des martyrs, ou qu'il n'aurait qu'une qualité plus haute; car il dit expressément, d'abord que tous les sacrifices des justes de l'ancienne loi, depuis le meurtre d'Abel jusqu'au sang du prophète Zacharie, recevaient des mérites de Jésus-Christ (*per meritum sanguinis Christi* [2]) toute leur vertu pour expier les crimes, puis il ajoute que les saints, par leurs sacrifices, ne peuvent qu'intercéder auprès de Dieu et implorer la rémission des péchés, tandis que Jésus-Christ a le pouvoir de les remettre par sa propre vertu, et qu'il a opéré le salut du monde entier par son seul sacrifice. Ainsi, les autres sacrifices, quels qu'ils soient, ne complètent pas le sacrifice de Jésus-Christ, c'est de lui, au contraire, qu'ils empruntent leur valeur; ils ne servent qu'à obtenir le pardon mérité par Jésus-Christ, et à compenser en quelque manière les

[1] *Cont. Cels.*, I, 31. — [2] Munscher révoque en doute l'authenticité de cette addition, parce qu'elle manque dans deux manuscrits connus de lui.

crimes des contemporains, de sorte que ces sacrifices diminuent à mesure que diminuent les péchés personnels [1].

Une seule chose manque ici : il aurait fallu préciser avec exactitude comment les autres sacrifices pouvaient tout au plus servir, par leur caratère satisfactoire, à diminuer les châtiments temporels et à retenir sous ce rapport la main vengeresse de Dieu : nous aurions eu alors dans cet exposé d'Origène, la doctrine complète de l'Eglise sur les indulgences, et sur le trésor des mérites des saints, qui leur sert de fondement. Il semble presque qu'il ait eu en vue, dans un autre endroit, cette distinction entre la remise des peines temporelles du péché au moyen des mérites des saints, quand il dit que l'affaiblissement, la restriction de l'empire des démons, qui nous visitent par ces maux temporels, est l'effet du martyre qu'ont enduré les saints [2].

Cependant la valeur de la mort de Jésus-Christ ne consiste pas seulement en ce qu'elle a satisfait pour les péchés du monde entier et supprimé sa dette ; elle a de plus un caractère méritoire, pour l'exaltation de sa propre nature humaine et la sanctification de l'humanité entière : déjà l'humanité était entrée avec Dieu dans l'alliance la plus étroite par l'union personnelle que le Verbe avait contractée avec la nature humaine, elle avait pour ainsi dire contemplé Dieu lui-même dans le Fils ; elle était aimée de Dieu con-

[1] *In Num.*, *Hom.* XXIV : Unus ergo ex iis animalibus, quæ ad purificandum populum sumuntur, est agnus. Qui agnus ipse esse dicitur Dominus et Salvator noster... Quod si agnus, qui ad purificandum populum datus est, ad personam Domini et Salvatoris nostri refertur, consequens videtur, quod etiam cetera animalia, quæ iisdem purificativis usibus deputa sunt, referri debeant similiter ad aliquas personas, quæ per meritum sanguinis Christi purificationis aliquid humano generi conferant... Sic ergo fortassis et si quis est angelorum, cœlestium virtutum, aut si quis justorum hominum, vel etiam sanctorum Prophetarum atque Apostolorum, qui enixius intervenit pro peccatis hominum, hic pro repropitiatione divina, velut aries, aut vitulus, aut hircus, oblatus esse in sacrificium ob purificationem populo impetrandam accipi potest... Sed et in omnibus unus est agnus, qui totius mundi potuit auferre peccatum, et ideo cessaverunt ceteræ hostiæ, quia talis hæc fuit hostia, ut una sola sufficeret pro totius mundi salute. Ceteri enim precibus peccata, hic solus potestate dimisit. — [2] *Cont. Cels.*, VIII, 44 : Ἀλλ' ἐπεὶ αἱ ψυχαὶ τῶν διὰ χριστιανίσμον ἀποθνησκόντων δι' εὐσέβειαν μετ' εὐκλείας ἀπαλλαττόμεναι τοῦ σώματος καθηροῦν τὴν δύναμιν τῶν δαιμόνων, καὶ ἀτονωτέραν αὐτῶν ἐποίουν τὴν κατὰ τῶν ἀνθρώπων ἐπιβουλήν· διὰ τοῦτο, οἶμαι, τῇ πείρᾳ μαθόντες οἱ δαίμονες ἑαυτοὺς ἡττωμένους καὶ κρατουμένους ὑπὸ τῶν μαρτύρων τῆς ἀληθείας, ἐφοβήθησαν πάλιν ἥκειν ἐπὶ τὸ ἀμύνεσθαι.

jointement avec le Fils [1]. Mais la mort du Seigneur, le sacrifice le plus parfait de l'humanité, nous a donné des prétentions plus hautes encores, et comme un nouveau titre à la grâce de l'adoption divine; car c'est la volonté du Fils que les mérites qui lui en reviennent soient appliqués à toute la race humaine [2].

Un seul point dans la doctrine d'Origène sur la rédemption mérite encore un examen particulier. Théophile [3] et saint Jérôme [4] l'accusent d'avoir enseigné que le Verbe ne s'est pas seulement fait homme, mais qu'il a pris en outre la nature des Anges, des Vertus, etc., qu'il les a tous rachetés du péché, même les démons, ou du moins qu'il les rachètera en prenant leur nature et en se soumettant à une Passion nouvelle. Tous deux reconnaissent, il est vrai, qu'Origène ne le dit pas formellement, mais que c'est une conséquence de ses principes [5]. Des propositions origénistes conçues en ce sens ont été effectivement censurées dans quelques canons d'un concile tenu sous Mennas à Constantinople; on y enseignait que le Verbe avait pris aussi la nature des Anges et des Vertus et qu'à la fin des temps, tous, même les démons et les anges déchus, se convertiront et seront étroitement unis à Dieu [6].

Origène, en effet, enseigne que les esprits créés ne perdent jamais la liberté de choisir entre le bien et le mal, qu'ils peuvent se convertir plusieurs fois, et retomber plusieurs fois dans le mal. Il était donc naturel qu'il acceptât pour un nouvel ordre de choses une rédemption et une descente nouvelle du Verbe, qu'il en vînt même jusqu'à soutenir qu'il apparaitrait dans la nature des démons pour les racheter. Origène, toutefois, ne s'est pas formellement expliqué sur ce point. Seulement, dans la huitième homélie sur la Genèse, il enseigne non pas comme une doctrine révélée, mais

[1] *Cont. Cels.*, III, 28. — *In Levit. hom.*, I, 4 : Holocaustum namque carnis ejus per lignum crucis oblatum terrena cœlestibus et divinis humana sociavit. — [3] *Epist. Pasch.*, II. — [3] *Ep.* LIX, *ad Avit.*, cap. IV. — [5] *Hier.*, *loc. cit.* : Ad extremum intulit (quod et cogitasse sacrilegum est) pro salute dæmonum Christum etiam in aëre et in supernis locis esse passurum. Et licet ille non dixerit, tamen quod consequens sit, intelligitur; sicut pro hominibus homo factus est, ut homines liberaret; sic et pro salute dæmonum Deum futurum, quod sunt ii, ad quos venturus est liberandos. — [6] Conf. can. 7 et 12.

comme son opinion personnelle, que le Verbe non seulement s'est fait homme, mais est apparu aussi sous la forme d'un ange; « de même qu'il (le Verbe) a été trouvé parmi les hommes sous les dehors de l'homme, croyez aussi qu'il a été trouvé ange parmi les anges [1]. » Cependant il rejette ailleurs comme erronée cette opinion que Notre-Seigneur Jésus-Christ a souffert plusieurs fois la mort, et il croit qu'en souffrant et en mourant une seule fois il a racheté le monde entier [2]. Ce sentiment n'est nulle part énoncé avec autant de netteté qu'à la fin de ses commentaires sur l'épître aux Romains : « Quelques-uns prétendent, dit-il, contrairement à ce langage si expressif de l'Apôtre, que dans les temps à venir le Seigneur devra souffrir la même chose ou quelque chose de semblable, afin de racheter aussi ceux qui ne pouvaient être sauvés dans le monde présent... à cela nous répondrons que le libre arbitre des êtres raisonnables subsiste toujours, il est vrai, mais que la vertu de la croix de Jésus-Christ et de sa mort suffit pour racheter et sauver non seulement les temps actuels, mais aussi les temps à venir et les temps écoulés, qu'il s'agisse ou du genre humain, ou des vertus célestes et des esprits ; car selon le langage de l'Apôtre, le Seigneur a réconcilié par son sang tout ce qui est au ciel et sur la terre [3]. » De fait saint Jérôme cite un passage du quatrième livre des *Principes* d'Origène, où il est dit de nouveau que la mort de Jésus-Christ a été efficace pour le monde tout entier des esprits, mais il ne dit pas que le Seigneur a pris la nature des démons, il dit simplement que quelque chose de semblable doit aussi se passer dans le ciel pour la délivrance d'autres êtres spirituels [1].

[1] Tertullien, *De carne Christi*, 14, avait déjà combattu cette hypothèse. — [2] *In Joan.*, I, 40 : Οὐ μόνον ὑπὲρ ἀνθρώπων ἀπέθανεν, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τῶν λοιπῶν λογικῶν. Conf. II, p. 58 et *in Matth.*, XIII, p. 313. — [3] La même chose se voit *De Princ.*, II, 3. 5 : Docet autem sanctus Apostolus, quod Christus in eo seculo quod ante hoc fuit, non est passus, sed ne in illo quidem quod ante ipsum fuit; et nescio si enumerare sufficiam quanta fuerint anteriora secula, in quibus passus non est. Ex quibus autem sermonibus Pauli ad occasionem hujus intelligentiæ venerim, proferam; ait enim : Nunc vero semel in consummatione seculorum ad repellendum peccatum per hostiam sui manifestatus est. Semel enim, ait, hostiam effectum et in consummatione seculorum ad refellendum peccatum esse manifestatum. — [4] Saint Jérôme traduit ainsi le passage en question, que nous ne trouvons pas dans

Nous sommes d'autant moins autorisés à entendre « ce quelqu'autre chose » qui arrivera dans le ciel, en ce sens que le Seigneur prendra la nature des démons, ou seulement qu'il renouvellera formellement sa mort sanglante, qu'en d'autres endroits de ses écrits il ne laisse subsister aucun doute sur la manière dont il conçoit ce sacrifice du Fils de Dieu dans le ciel. Il donne en effet au sacrifice de la croix, une portée absolument universelle; selon lui, c'est un fait qui ne s'est pas seulement passé au Golgotha d'une manière visible mais aussi devant Dieu, un fait qui domine tous les temps et tous les espaces, et qui opère même dans le ciel pour la réconciliation de toutes les créatures spirituelles déchues, qui peuvent se convertir [2]. Origène mettait dans ce nombre, d'après sa théorie, de la liberté, tous les anges réprouvés et tous les démons.

Rufin : Quod quidem etiamsi usque ad passionem Domini Salvatoris inquirere voluerimus, quanquam audax et temerarium sit in coelo ejus quaerere passionem; tamen si spiritualia nequitiæ in cœlestibus sunt, et non erubescimus crucem Domini confiteri propter destructionem eorum, quæ sua passione destruxit; cur timeamus etiam in supernis locis, in consummatione seculorum aliquid simile suspicari, ut omnium locorum gentes illius passione salventur? Justinien, dans sa lettre à Mennas, écrit au lieu de *in consummatione sæculorum :* ἕως τῆς συντελείας τοῦ παντὸς αἰῶνος, c'est-à-dire que jusqu'à la fin des siècles, la passion du Seigneur se renouvellera souvent tandis que d'après la version de saint Jérôme il s'agirait de « la plénitude des temps, » et seulement d'une rédemption simultanée des hommes et des esprits célestes. — Voy. Huet, *Origeniana*, II, 3, 53. — [1] *In Levit. hom.* I, 3 : Nisi quia forte hoc intelligi voluit, quod sanguis Jesu non solum in Jerusalem effusus est, ubi erat altare et basis ejus et tabernaculum testimonii, sed sed et quod supernum altare, quod est in cœlis, ubi et ecclesia primitivorum est, idem ipse sanguis asperserit, sicut et Apostolus dicit, quia pacificavit per sanguinem crucis suæ, sive quæ in terra sunt, sive quæ in cœlis. Recte ergo secundo nominat altare, quod est ad ostium tabernaculi testimonii, quia non solum pro terrestribus, sed etiam pro cœlestibus oblatus est hostia Jesus, et hic quidem pro hominibus ipsam corporalem materiam sanguinis sui fudit, in cœlestibus vero ministrantibus (si qui illi inibi sunt) sacerdotibus, vitalem corporis sui virtutem, velut spiritale quoddam sacrificium immolavit. Cf. *In Levit.*, *hom.*, II, 3 : Vide ergo, ne forte Jesus, quem Paulus dicit pacificasse per sanguinem suum non solum quæ in terris sed et quæ in cœlis sunt, idem ipse sit vitulus, qui in cœlis quidem non peccato, sed pro munere oblatus est; in terris autem, ubi ab Adam usque ad Moisem regnavit peccatum, oblatus sit pro peccato; et hoc est passum esse extra castra.

TROISIÈME PARTIE

Développement des dogmes anthropologiques jusqu'au Concile de Nicée

§ 41

Doctrine de l'Ecriture-Sainte sur la nature de l'homme, sur les dons naturels et les grâces surnaturelles qu'il reçut lors de sa création.

La troisième partie de l'Histoire des dogmes roule sur l'antropologie chrétienne c'est-à-dire sur toutes les vérités de foi qui traitent de l'homme et dela nature : dans quel état celle-ci est-elle sortie des mains de Dieu ; quelles atteintes a-t-elle reçues du péché de nos premiers parents et de nos péchés personnels; comment a-t-elle été purifiée, graciée et sanctifiée en Jésus-Christ ; comment enfin, sera-t-elle glorifiée ou réprouvée à la fin des temps ?

1. Sur la nature humaine, la Genèse enseigne que l'homme est l'ouvrage de Dieu dans ses deux parties constitutives ; que Dieu a formé son corps avec une matière préexistente, le limon de la terre, puis qu'il lui a inspiré un souffle de vie, qui a fait de lui un être vivant[1], la nature de l'homme se compose donc de deux parties distinctes : d'un corps matériel et d'une âme qui est son principe de vie[2], si dans quelques passages, l'Ecriture semble[3] parler de trois parties substantielles dans la nature humaine, d'un esprit, d'une âme et d'un corps, il faut, d'après d'autres passages, entendre par esprit ou l'opération supérieure et rationnelle

[1] *Gen.*, II, 7. — [2] *Job.*, XIII, 14; *Ezéch.*, XXXVII, 10 ; *Ps.* XVI, 10 ; *Matth.*, X, 28; XXVII, 50 ; *Luc*, XXIII, 46 ; *Act.*, VII, 58 ; *I Cor.*, VI, 16. — [3] *I Thess.*, V, 23; *I Cor.*, II, 14 ; XV, 45 ; *Hebr.*, IV, 12.

de l'âme, ou le principe de la grâce qui communique à cette âme une vie nouvelle, supérieure, surnaturelle.

La Genèse attribue à l'homme une prééminence particulière sur tous les autres êtres de la nature ; il n'est pas seulement le couronnement, le terme de toute la création, il est dit encore qu'il a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu[1]. S'il porte même sur son corps des traces de la sagesse divine, et s'il présente, comme tous les êtres de la création, quelque ressemblance avec Dieu, il est surtout une image de Dieu du côté de son âme, c'est-à-dire de sa raison et de son libre arbitre, qui le rend capable de saisir Dieu, l'infini, et d'entrer en participation de sa nature. Ces prérogatives sont essentielles à la nature humaine et inamissibles ; elles lui demeurent même après le péché, bien qu'elle perde alors une foule d'autres grâces extraordinaires, car la révélation divine tout entière, avec ses doctrines et ses prescriptions morales s'adresse toujours et partout à des hommes libres et raisonnables, afin de les réformer en vue de leur destination éternelle.

Comme la raison et la liberté, l'immortalité est également un privilège naturel de l'âme humaine, qui l'a reçu avec immatérialité. Tandis qu'il est dit à propos de la création des autres êtres vivants que la terre ou l'eau devra les produire, parce que leurs principes de vie sont attachés à la matière et renfermés en elle, l'âme humaine vient directement de Dieu et est liée, en tant que principe immatériel en soi, au corps tiré de la matière. Son existence ne dépend point de la matière, elle vit de sa vie propre indépendamment de la matière, et, qui plus est, d'une vie immortelle, qu'elle a reçue de la toute puissance divine. La Genèse[2] parle déjà d'une vie de l'âme après la mort, quand elle dit que les défunts seront réunis à leurs ancêtres, et les livres ultérieurs de l'Ecriture enseignent expressément l'immortalité de l'âme[3].

Quant à l'origine du genre humain, c'est une doctrine formelle de la Genèse et de plusieurs livres du Nouveau Testament[2], que tous les hommes sont sortis d'un seul

[1] *Gen.*, I, 26. — [2] XXXV, 29 ; XLIX, 32. — [3] *Matth.*, X, 28 ; XVI, 25. — [4] *Rom.*, V ; *I Cor.*, XV, 22.

couple, Adam et Eve, et qu'Eve a été formée d'une côte d'Adam. Il n'y a donc qu'un seul ancêtre selon le corps, comme il n'y en a qu'un seul dans l'ordre de la grâce. Ce fait sert de fondement à la doctrine du péché originel et de la rédemption de tous les hommes, et la science incroyante n'a encore rien produit qui témoigne contre lui. Toute science impartiale doit, au seul point de vue de la recherche humaine, considérer ce fait comme très vraisemblable. Mais, si l'Ecriture Sainte ne laisse subsister aucun doute sur la transmission du corps, elle n'est pas aussi claire et explicite en ce qui regarde l'origine des âmes humaines en particulier : viennent-elles d'Adam par voie de transmission, ou doivent-elles leur existence à une création immédiate, ce point n'a pas été énoncé par l'Ecriture avec une clarté suffisante pour prévenir toutes les controverses.

2. Outre les forces et les prérogatives naturellles que nous avons nommées, l'homme a reçu, dès le moment de la création, des grâces et des privilèges exceptionnels, la Genèse les mentionne déjà ou du moins y fait allusion. La mort du corps y apparaît certainement comme une suite et une punition du premier péché : elle n'était pas à l'origine dans l'intention de Dieu[1]. Ainsi la mort du corps, et tous ses avant-coureurs, les souffrances, les maladies, les revers, n'existaient point dans l'état primitif; le corps humain, quoique semblable à notre corps actuel, grossier et sensible, en avait été affranchi par une grâce particulière. L'homme se trouvait dans un état de félicité terrestre, au milieu d'un jardin magnifique disposé par la main de Dieu, où régnaient la paix, les délices et le bonheur, comme dans son propre cœur. Si la mort ne fût pas intervenue, chaque homme aurait passé de là, par une transfiguration sans cesse répétée, dans la béatitude céleste, après avoir victorieusement subi l'épreuve de la tentation. Il est vrai que ces privilèges de l'homme primitif n'étaient pas surnaturels par leur nature et par leur destination native; ils n'avaient pas de rapport immédiat avec un état supérieur de grâce surnaturelle ; mais nous pouvons déjà en conclure, que Dieu se proposait d'atteindre

[1] Voy. *Sag.*, II, 24; *Rom.*, v, 12.

avec l'homme d'autres fins que celles où celui-ci peut arriver par les seules forces de sa nature. La Genèse elle-même, nous affermit dans cette conviction, quand elle nous dit que l'homme était avec Dieu dans les rapports les plus intimes. Dieu y apparaît comme son éducateur et son maître, et le premier péché comme une atteinte à sa dignité d'enfant, comme une rupture du lien d'amour qui rattachait l'homme à Dieu.

Le Nouveau Testament nous fournit des données certaines sur ces rapports surnaturels de l'homme primitif avec Dieu ; il nous présente toujours la Rédemption comme une destruction du péché et de ses suites, comme une restauration de l'état primordial. Ainsi, ce qui est vrai de la grâce de Rédemption doit également s'appliquer à l'état primitif ; et cette grâce produit entre Dieu et l'homme une société surnaturelle d'amour et de vie. Il faut qu'Adam, dans l'état primitif, ait été lui-même orné de la grâce sanctifiante et qu'il y ait déjà reçu de Dieu la destination surnaturelle à la gloire céleste [1]. Et s'il en est ainsi, tous les autres dons surnaturels n'étaient que des suppléments de la grâce sanctifiante et ne servaient qu'à aider l'homme à entrer dans un état de vie convenable à un enfant si hautement privilégié de Dieu. En dehors du commandement qu'il avait gravé dans son cœur, Dieu n'avait donné à l'homme qu'un seul précepte positif, afin qu'en l'observant, il offrît à Dieu tous les jours un sacrifice d'amour et de reconnaissance et qu'il apprît ainsi à affermir de plus en plus la domination de l'esprit sur les instincts inférieurs de la chair.

§ 42

(CONTINUATION)

Doctrine de l'Écriture-Sainte sur le péché originel et sur l'état de l'homme qui en est infecté

La nature humaine si magnifiquement dotée de Dieu à son origine ne jouit pas longtemps des avantages qu'elle

[1] *Eph.*, IV, 22-24 ; *Col.*, III, 10 : « Revêtez-vous de l'homme nouveau, qui est renouvelé pour la circonstance à l'image de celui qui l'a créé. »

avait reçus. Au lieu de se montrer toujours obéissant au commandement de Dieu, Adam se laissa séduire par sa femme, et sa femme, par le démon déguisé en serpent, et enfanta le péché. Or, le péché le rendit immédiatement responsable aux yeux de Dieu ; détruisit ses relations surnaturelles avec lui, anéantit sa filiation divine, lui enleva ses prétentions au ciel, avec les grâces spéciales qu'il avait reçues, l'immortalité du corps, l'exemption de la maladie et des afflictions. Condamné à travailler la terre à la sueur de son front, il sentit se déchaîner en lui la concupiscence déréglée, dont il allait bientôt rougir[1]. L'approche de l'arbre de vie lui fut interdite, il se vit chassé du paradis et relégué dans les vastes espaces du monde, qui, sans son travail et ses fatigues, ne produirait que des ronces et des épines. S'il avait trouvé autrefois dans l'éden, dans le paradis, une image de son propre cœur, il voyait maintenant dans la terre nue et aride, le miroir de son âme ; car la nature qui l'entourait fut également maudite ; au lieu de reconnaître dans l'homme son maître et son souverain, elle se dressa devant lui comme une ennemie, car elle était privée de cette bénédiction que Dieu avait répandue sur elle à cause de l'homme comblé par lui de tant de faveurs. De là vient qu'elle soupire après la liberté des enfants de Dieu et après sa transfiguration future[2]. Cependant comme l'homme était tombé par faiblesse, et s'était laissé tromper par le démon il demeurait susceptible de rédemption, et Dieu, au moment même où il déchaînait son bras vengeur, ne laissa pas d'indiquer le descendant de la race d'Eve qui briserait la tête du serpent, fonderait sur la terre un nouveau royaume et anéantirait l'empire du démon [3].

Il est à remarquer que la malédiction prononcée par Dieu sur Adam après sa chute atteignit chacun de ses descendants, car tous sont soumis aux mêmes châtiments, cela seul est déjà un indice de la solidarité de tous les fils d'Adam dans le premier péché dont le paradis terrestre fut le théâtre. Déjà dans l'Ancien Testament, il est dit que chacun, dès le premier moment de son existence, porte sur soi non seulement la peine du péché d'Adam, mais le péché

[1] *Gen.*, III, 17. — [2] *Rom.*, VIII, 20. — [3] *Gen.*, III, 15.

même : « Qui est-ce qui peut rendre pur celui qui a été conçu d'une femme impure, si ce n'est lui (Dieu) seul[1]. »

David confesse qu'il est né dans le péché et que sa mère l'a conçu dans l'iniquité[2]. Le Nouveau Testament suppose partout que tous les hommes sont pécheurs et que c'est pour les racheter et les sauver que le Fils de Dieu est descendu du ciel : « Tous sont pécheurs et ont besoin de la gloire de Dieu[3]. » Tous sont invités à faire pénitence, s'ils ne veulent point périr. Ni la loi donnée sur le Sinaï, ni notre propre nature ne sont capables de nous tirer de cet état de péché ; la foi en Jésus-Christ, le fils de Dieu fait homme, et le secours de la grâce, sont nécessaires à tous pour recouvrer le ciel ; car il n'y a point d'autre nom dans lequel nous puissions être sauvés que le nom de Jésus[4].

Tel est le thème que l'apôtre développe en détail dans les épitres aux Romains, aux Galates et aux Hébreux, pour montrer aux fidèles que nous devons mettre toute notre espérance en Jésus-Christ seul. Le péché est donc inhérent à tout le genre humain et à chacun de ses membres, non pas seulement par suite d'une culpabilité personnelle, mais encore indépendamment de toute faute de ce genre, dès le premier instant de leur origine. L'individu est infecté du péché dès sa naissance, tous sans exception ont besoin de renaître s'ils veulent entrer dans la vie[5]. Cette corruption qui pèse sur l'humanité n'est pas seulement une punition du péché, c'est aussi un état spécial de péché ; « car nous sommes par nature (φύσει) enfants de la colère divine[6] ; » nous avons donc besoin d'être régénérés par l'eau et par le Saint-Esprit pour être purifiés du péché et pour renaître à la vie de la grâce.

Le moyen ou le canal par lequel cet état de péché, la faute et la souillure de l'âme, comme la privation de la grâce, passent à tous les hommes, c'est d'après l'Ecriture-Sainte, la génération charnelle, la conception de la semence de l'homme ; car ce qui est né de la chair est chair[7], c'est-à-dire le sujet du péché, ou d'une vie privée de Dieu et dépouillée de la grâce.

[1] *Job*, xiv, 4.— [2] *Ps.* li, 7. — [3] *Rom.*, iii, 23.— [4] *Act.*, iv, 12; *I Tim.*, ii, v. cf. *Matth.*, v, 3, 4, 8, 14; *Marc*, xvi, 16; *Jean*, xii, 25; xiv, 6. — [5] *Jean*, iii, 6. — [6] *Eph.*, ii, 3. — [7] *Jean*, iii, 6.

Cependant, pour que la corruption du péché qui passe en nous par la génération charnelle soit vraiment un péché et implique une dette, il faut qu'elle ait son fondement dans la liberté de la créature et puisse se ramener à un péché personnel librement commis : or ce péché ne peut être que celui d'Adam dans le paradis terrestre; «car le péché est entré dans le monde par un seul homme, et par le péché la mort; la mort est donc passée dans tous, parce que tous ont péché en lui[1]. Ainsi de même que la mort, comme conséquence du péché d'Adam, est passée dans tous ses descendants, ainsi, avec la mort, nous devons avoir hérité du péché et avoir été enveloppés dans la prévarication d'Adam, notre ancêtre. L'Apôtre, dans le chapitre en question, ne parle nullement du péché personnel, car d'après les versets 13 et 14, la mort atteint aussi bien ceux-là mêmes qui n'ont pas péché en violant librement une loi, que tous les descendants d'Adam en général. La cause de leur mort n'est donc pas un péché personnel, mais le péché d'Adam, dans lequel nous sommes tous impliqués dès notre naissance. Comment cette doctrine se peut-elle concilier avec la justice divine? Comment Dieu peut-il nous traiter en coupables dès le premier instant de notre naissance, et permettre que nous soyons conçus et que nous naissions dans l'état de péché? L'Apôtre ne l'explique point. Il se borne à faire ressortir qu'étant des membres de l'humanité, nous nous trouvons infectés du péché par cela seul que nous descendons d'Adam selon la chair, tandisque, selon l'esprit nous avons été purifiés et sanctifiés dans un autre ancêtre. «Il n'en pas du péché d'un seul comme il en est de la grâce; le jugement est venu d'un seul (péché) pour la condamnation, au lieu que la grâce nous délivre de beaucoup de péchés pour la justification. Car si, à cause du péché d'un seul, la mort a règné par un seul homme, à plus forte raison ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce et du don de la justice, règneront-ils dans la vie par un seul, qui est Jésus-Christ. De même donc que c'est par le péché d'un seul que tous les hommes sont tombés dans la condamnation, ainsi c'est par la justice d'un seul que tous reçoivent la justification de la

[1] *Rom.*, v, 12.

vie. Car comme plusieurs sont devenus pécheurs par la désobéissance d'un seul, ainsi plusieurs seront faits justes par l'obéissance d'un seul[1]. »

Ces paroles ne peuvent s'entendre d'une simple participation par imitation au péché d'Adam, pas plus que le salut par le Christ ne nous appartient par voie de simple imitation ; mais par un *opus operatum* qui se transmet jusqu'à nous, quoique sans aucun exercice de notre liberté, ainsi qu'il arrive dans le baptême des petits enfants. On ne doit pas davantage entendre ces paroles d'un simple châtiment du péché, ni simplement du désordre de la concupiscence, ou de la perte de la grâce : car par le péché du seul (Adam) nous est venue la condamnation (κατακριμα) à la perte éternelle, et, par le péché d'un seul, tous nous sommes devenus pécheurs (ἁμαρτωλοί). Mais l'idée de péché emporte celle de dette et Dieu peut traiter en véritable pécheur celui qui est chargé de cette dette ; ainsi la sentence de damnation éternelle peut être portée par la justice de Dieu contre celui qui a de quelque manière contracté le péché et la dette. Ce n'est pourtant pas qu'il faille le regarder comme un péché personnel par simple relation, mais c'est le péché commis par Adam au paradis terrestre devenu péché d'origine et se transmettant par la génération charnelle. Adam — c'est le sentiment de l'Apôtre — a péché pour toute la race humaine, comme son ancêtre idéal devant Dieu, et il pouvait être traité comme le représentant de toute la race, puisque, à quelque égard, du côté du corps, elle formait en lui une certaine unité. Quant à l'idéal, il a péché pour tous, lors même que devant Dieu le nombre de ses descendants aurait dû se multiplier à l'infini ; mais dans la réalité, son péché qui devait être héréditaire, passe à tous ceux qui doivent être ses descendants et s'enter sur sa souche par la génération charnelle. De la même manière, notre second ancêtre, l'Homme-Dieu, cet autre chef du genre humain sous le rapport spirituel a satisfait, quant à l'idéal, pour tous les hommes et leur a obtenu à tous la grâce de la guérison, non seulement pour le péché d'Adam dont ils ont hérité, mais pour tous les péchés personnels, si nombreux qu'ils soient devenus par la

[1] *Rom.*, v, 16-19.

malice humaine. Mais, dans la réalité, cette grâce de Jésus-Christ ne passe qu'à ceux qui sont véritablement en union avec lui, non par la génération charnelle mais par la régénération à la vie nouvelle de l'esprit, dans le corps mystique de Jésus-Christ, par la qualité d'enfant de Dieu que nous recevons au baptême [1].

Le péché d'Adam est donc devenu, selon la doctrine de l'Apôtre, le péché réel de tous ; tous l'ont hérité de lui par transmission ; Dieu a considéré sa faute comme la faute de toute la race, de même que les mérites du second ancêtre sont devenus ses mérites. Et Dieu n'a fait ni l'un ni l'autre par caprice, ou par décret arbitraire ; l'homme est, de sa nature un être générique, qui reproduira toujours plus ou moins, le type de sa race ; c'est dans les limites de cette race qu'il est contraint de déployer librement son activité et de développer sa vie personnelle. Mais il ne suit pas de là que la raison puisse d'elle-même expliquer le dogme du péché originel ; l'Apôtre veut dire simplement que l'héritage du péché originel, permis de Dieu pour de sages intentions, répond à la nature du genre humain. Ainsi, même considéré en dehors de ses suites, envisagé uniquement dans ses rapports avec la rédemption, le péché originel ne semble pas à saint Paul contredire la miséricorde et la justice de Dieu.

Bien que la rédemption soit le libre ouvrage de l'amour et de la miséricorde de Dieu, bien que Dieu eût pu, dans sa justice, laisser le genre humain vivre dans le péché et la misère, bien que par conséquent le péché originel puisse se concevoir sans la rédemption, cependant nous le comprenons beaucoup mieux à la lumière de la rédemption. Si nous rencontrons dans le genre humain un foyer de corruption, nous y trouvons aussi une source de vie qui coule beaucoup plus abondante encore. Nous y voyons la justice de Dieu, qui nous paraît si dure et si sévère, vaincue en quelque sorte par son amour et sa miséricorde. Et si cette unité de la race a été dans l'humanité le principe de la transmission héréditaire de la faute d'Adam à tous ses descendants, c'est par elle aussi que la régénération de tout le genre humain est devenue possible dans un nouvel ancêtre.

[1] *Jean*, I, 12, 13.

On peut donc, d'après la doctrine de l'Ecriture-Sainte que nous venons de développer, envisager ainsi la nature du péché originel. C'est le péché d'Adam transmis à tous ses descendants par la génération charnelle, ou le péché habituel hérité par la génération corporelle et inhérent à chacun de nous par la naissance, en tant qu'il a sa source dans le premier péché d'Adam. L'école dans sa langue classique appelait ce péché, péché originel, pour indiquer sa source ; les Allemands l'appellent péché héréditaire, pour montrer la manière dont il se transmet.

2. Le péché qui pèse sur nous tous dès le premier instant de notre existence, est au fond identique au péché d'Adam avec cette différence que dans Adam il était à la fois actuel et personnel, tandis que dans ses descendants il est habituel et n'a pas son fondement dans un péché actuel et personnel d'aucun d'eux. Cette circonstance doit amener un adoucissement dans la peine du péché ; car ce ne doit pas être la même chose aux yeux de Dieu que d'être la cause libre d'un péché ou de l'hériter sans sa volonté. Nous trouvons tout naturel que des péchés personnels soient punis par des peines positives ; mais pour un péché héréditaire nous ne pouvons attendre de la justice divine que des châtiments négatifs, consistant dans la privation ou la soustraction de grâces et de bienfaits auxquels notre nature ne nous donnait aucun droit. Si donc Adam, en cas de pénitence, devait subir pour son péché le châtiment positif de la damnation ; si, par le seul fait de désobéissance, il assuma réellement et ce sous le *reatus pœnæ*, le péché héréditaire ne peut pas entraîner ces châtiments positifs, et de fait, non seulement l'Ecriture-Sainte n'en dit rien, mais nous devons conclure d'autres passages relatifs aux forces naturelles du pécheur héréditaire, que celui-ci en est affranchi. Du reste, l'état de péché habituel qui résultait pour Adam de son péché, avec ses autres châtiments, ne différait point de l'état de péché héréditaire : ainsi la perte de la filiation divine et le droit au ciel [1], c'est-à-dire le *reatus culpæ* et le *reatus pœnæ æternæ*, la mort du corps [2] avec tous ses avant-coureurs, les maladies, les souffrances, les peines de

[1] *Rom.*, v, 16, 18. — [2] *Ibid.*, v, 12.

toutes sortes, la perte des grâces extraordinaires qui soumettaient pleinement à l'esprit les appétits inférieurs, ou le déchaînement de la concupiscence [1], était la suite du péché d'Adam, comme du péché originel.

Avec la concupiscence il se produit en outre un affaiblissement de la volonté pour le bien un obcurcissement de l'intelligence et de la lumière naturelle de la raison dans les choses divines et morales. Mais l'Ecriture-Sainte n'enseigne point que l'homme soit incapable de tout bien, qu'il ne puisse plus rien connaître dans les choses divines et morales, si Dieu ne lui vient pas en aide par des grâces extraordinaires. Elle enseigne au contraire, de la manière la plus formelle, que, dans son état présent et malgré le péché originel, l'homme est en état de connaître avec certitude, sans révélation surnaturelle, les principes les plus essentiels de la loi morale naturelle et les plus importantes vérités de la religion naturelle sur l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme.

Quand l'Apôtre dit [2] que la raison et l'intelligence des païens sont obscurcies, il veut parler des ténèbres qu'ils ont eux-mêmes amassées par leurs péchés personnels, et qu'ils auraient pu écarter s'il avaient voulu faire usage des talents qui leur étaient restés et ne s'étaient pas volontairement détournés de la considération et de la poursuite des choses suprasensibles. De là vient que l'Apôtre tient les païens pour inexcusables quand ils transgressent la loi que Dieu a gravée dans leurs cœurs, ou qu'à la place du vrai Dieu, qu'ils pouvaient connaître par la création extérieure, il se sont forgé de funestes idoles [3]. Le livre de la *Sagesse* traite de vains et d'insensés tous ceux, y compris les païens, qui ne savent rien d'une révélation et n'ont point acquis la connaissance de Dieu : témoins de l'excellence et de la beauté de la nature qui nous environne, il leur était plus facile encore de s'élever jusqu'à la notion de ce maitre et de l'auteur de cette belle nature [4]. Saint Paul attribue à l'homme déchu, même vivant parmi les idolâtres, non seulement la capacité de trouver une cause suprême indéterminée, mais

[1] *Rom.*, VII, 18, 23, 24. — [2] *Eph.*, IV, 18, — [3] *Rom.*, I, 19, 20. Cf. II, 14, 15. — [4] *Sag.*, XIII, 1-9. Cf. *Ps.* XIII et 18.

encore celle de connaître, même sans recherches philosophiques, un Dieu personnel, car l'ignorance en cette matière n'est excusable en aucun cas.

Cette connaissance vient-elle de l'influence que notre âme recevrait d'une lumière divine particulière, ou du concours d'une providence naturelle spéciale? L'Ecriture-Sainte ne le dit point[1]. Mais il est incontestable que la raison l'acquiert en méditant sur les œuvres de Dieu et sur ses manifestations au sein de la nature et qu'elle ne la reçoit pas seulement de la foi et de la révélation surnaturelle. Non seulement, en effet, dans les passages cités, la foi et la révélation surnaturelle ne sont pas supposées mais elles sont positivement exclues, et cependant il est déclaré que l'ignorance de cette vérité religieuse est inexcusable. Comment, du reste, cette connaissance viendrait-elle de la foi seule, puisqu'elle est pour elle un préliminaire indispensable et que le développement de la foi doit correspondre à notre nature raisonnable? Comment pourrons-nous tenir quelque chose pour vrai sur l'autorité de Dieu si nous ne connaissons pas d'avance l'existence de ce Dieu?

Il y a plus : le pécheur héréditaire est encore en possession de son libre arbitre, il peut encore faire quelque bien naturel, et, avec la grâce, coopérer au bien surnaturel ou aux œuvres du salut. Dieu, dans toute sa révélation, suppose cette faculté chez l'homme à côté de la raison : il lui donne des lois positives et des prescriptions dont il récompense l'observance et punit la violation. Il est vrai que l'Ecriture Sainte parle de la culpabilité d'une manière tout à fait générale, et que l'Apôtre[1] attribue une grande énergie à la concupiscence ; mais il n'est dit nulle part qu'elle force le libre arbitre par une nécessité interne à des péchés personnels. S'il en était ainsi, ces péchés ne pourraient plus être considérés comme des péchés, ni impliquer une faute particulière, car une faute personnelle ne peut provenir que d'une transgression libre et personnelle de la loi de Dieu, or, cette liberté, l'Ecriture l'attribue expressément à l'homme en divers endroits[2]. On ne saurait ob-

[1] *Rom.*, VII. — [2] *Deut.*, XXX, 19; *Jérém.*, XXXII, 23; *Eccli.*, XXXI, 8; *Matth.*, XXIII, 37.

jecter que le pécheur héréditaire n'a conservé son libre arbitre pour pécher librement, car d'abord la vraie liberté de pécher implique la possibilité du contraire, la possibilité d'omettre le péché, par conséquent de faire une bonne action ; et de plus l'Ecriture dit encore expressément que le pécheur héréditaire peut, sans une grâce particulière, opérer quelque bien naturel avec son libre arbitre. Elle fait l'éloge de ces sages-femmes de l'Egypte qui craignaient Dieu et qui n'observaient pas l'ordre que leur avait donné Pharaon de tuer tous les enfants d'Israël[1]; elle loue aussi la conduite de Rahab[2] pour avoir sauvé les espions des Israélites ; l'hospitalité que les Milésiens exercèrent envers Paul et Barnabé[3]; elle parle des œuvres naturellement bonnes des païens, en disant que les chrétiens ne doivent pas se laisser confondre par eux[4]; Et le premier livre des Machabées loue même expressément les vertus des Romains[5].

Ainsi il demeure toujours possible au pécheur héréditaire d'acquérir une récompense temporelle en observant la loi naturelle et en aspirant au bien moral naturel ; il peut écarter les obstacles qui s'opposent à sa justification, et l'Ecriture Sainte ne favorise nulle part cette erreur que le péché a ravi à l'homme ses facultés naturelles, ou que tous les actes de l'homme non justifié sont des péchés proprement dits. Sans doute son intelligence et son libre arbitre ont été blessés par la perte de la grâce et peuvent encore être altérés davantage par des péchés personnels, de sorte que, même sous ce rapport, il est moralement nécessaire que l'homme tombé soit guéri par la grâce ; mais en général la grâce ne lui est absolument nécessaire que pour atteindre à sa fin surnaturelle. C'est à Jésus-Christ seul et à sa grâce que nous devons de pouvoir y parvenir.

[1] *Exod.*, xx, 21. — [2] *Josué*, II. — [3] *Act.*, XXVIII. — [4] *Matth.*, v, 46 ; VII, 19 ; — [5] Cf. chap. XVIII.

§ 43

(CONTINUATION)

Doctrine de l'Écriture-Sainte sur la grâce et l'élection à la grâce

Le fils de Dieu était descendu du ciel pour arracher le genre humain à sa corruption, qui allait croissant de plus en plus par les péchés des individus et des peuples, pour opérer leur régénération morale et les rendre de nouveau capables d'atteindre leur destinée primitive. Considérée sous un certain côté. cette œuvre de rédemption accomplie par le Fils de Dieu pendant sa vie terrestre, était consommée parfaite, mais par un autre côté, au point de vue de ses effets, elle n'était point encore complète ; elle devait se continuer jusqu'à la fin des temps et s'accomplir dans l'humanité tout entière, comme dans chaque individu. En d'autres termes, il faut que l'œuvre de la rédemption devienne une œuvre de sanctification pour le genre humain tout entier comme pour chacun de ses membres : c'est là qu'elle doit se terminer. En ce qui le regarde, Notre-Seigneur Jésus-Christ nous a donné lui-même une instruction et une révélation objectivement complètes et suffisantes pour tous les temps, soit en ce qui concerne la connaissance des vérités naturelles, qu'il a éclairée, rendue plus certaine et plus parfaite, soit en ce qui regarde la communication des mystères surnaturels. Il a de plus établi dans son Eglise les institutions nécessaires pour que chaque individu pût aisément acquérir la connaissance de cette révélation. Il a voulu affermir notre volonté, en nous donnant lui-même, dans sa vie terrestre, le plus parfait exemple de vertu, et il a pris soin que son Eglise, non contente de nous montrer le chemin de la vie éternelle, nous y dirigeât elle-même, par la main, comme une mère attentive, un sage législateur, une gardienne vigilante. Pour réconcilier le genre humain avec Dieu, et établir pour tous un trésor inépuisable de mérite, il a offert lui-même le sacrifice de son obéissance jusqu'à mourir sur la croix, et il a institué dans son Eglise la continuation non sanglante de ce sacri-

fice, avec les sacrements nécessaires pour dispenser sa grâce, à tous ceux qui voudraient s'approcher de cette source afin que les fruits de la rédemption fussent constamment appliqués au genre humain.

Toutes ces dispositions divines en vue du salut des hommes, l'Ecriture Sainte les nomme aussi des grâces, mais ce sont plutôt des grâces extérieures, qui sont destinées au genre humain en général. Quant à l'application en détail de la rédemption, elle n'est pas un fait définitivement consommé ; elle doit se réaliser dans tous les hommes, non par le fait de l'homme seul, mais par le fait de Dieu et de l'homme tout ensemble. La première porte dans l'Ecriture Sainte le nom de χάρις, *gratia*. Ici, comme dans les auteurs classiques, χάρις signifie à la fois faveur, bienveillance et manifestation de cette faveur. Aussi, quand il s'agit de Dieu, ce mot désigne d'une part, quelque chose d'éternel, et d'autre part, les manifestations dans le temps de la bonté divine. C'est en ce dernier sens qu'il est surtout employé ici. et avec une signification plus étroite encore que les manifestations de la faveur divine par lesquelles l'œuvre de la rédemption doit s'accomplir personnellement en nous ; car ces manifestations, à la différence des dons et des privilèges que nous avons reçus par la création, se distinguent en ce qu'elles proviennent d'une bienveillance envers nous, spéciale et imméritée, et nous sont, dans un sens particulier, données *gratis*. On distingue encore les bienfaits et les faveurs qui adhèrent à l'âme humaine comme quelque chose de durable et d'habituel, et ceux qui consistent dans une influence actuelle de Dieu sur l'âme, sur sa connaissance pour l'éclairer, sur sa volonté pour la fortifier et l'affermir et les rendre capable l'une et l'autre d'atteindre à la fin surnaturelle, la vision éternelle de Dieu.

1. L'Ecriture Sainte n'enseigne pas seulement la nécessité de la rédemption et de toutes les institutions préparées pour le bonheur de l'homme ; elle affirme encore la nécessité de la grâce actuelle interne pour fortifier et agrandir ses forces naturelles, afin qu'il s'approprie les fruits de la rédemption, c'est-à-dire pour qu'il accepte la vérité révélée, qu'il se débarrasse du péché et se sanctifie en Jésus-Christ, ou qu'il réforme sa vie morale ; car le Seigneur l'a dit lui-

même; « personne ne vient à moi, sans que le Père qui m'a envoyé ne l'attire [1], » et ailleurs [2]; « comme la branche ne peut porter de fruits si elle ne demeure attachée à la vigne, ainsi de vous, si vous ne demeurez en moi. Je suis la vigne, et vous êtes les branches ; celui qui demeure en moi et moi en lui, porte beaucoup de fruits, car sans moi vous ne pouvez rien. » L'Apôtre enseigne également qu'il ne dépend pas de nous de vouloir et de courir, mais de la miséricorde de Dieu [3]; que personne ne peut prononcer avec foi et dévotion le nom de Jésus si ce n'est dans le Saint-Esprit [4]; que c'est Dieu qui commence en nous la bonne œuvre et qui la consomme [5]; qu'il produit en nous le vouloir et le faire [6]. L'Ecriture enseigne donc en général la nécessité d'une grâce prévenante, concomitante et subséquente, non seulement pour éclairer l'intelligence de l'homme, mais encore pour fortifier la volonté. L'Apôtre distingue expressément cette grâce interne de la prédication de l'Evangile, et des moyens de salut que Jésus-Christ nous a apportés, quand il dit : « j'ai planté, Apollon a arrosé, mais c'est Dieu qui a donné l'accroissement; ainsi, ni celui qui plante, ni celui qui arrose ne sont quelque chose, mais Dieu, qui donne l'accroissement [7]. »

Ainsi d'après ce qui précède, l'homme, dans l'état de sa nature déchue, possède toujours l'aptitude à connaître sa destinée morale et naturelle, et à faire des efforts efficaces pour sa réalisation ; et si l'Ecriture Sainte n'enseigne point la nécessité d'un secours surnaturel de Dieu pour atteindre cette fin, elle le réclame cependant :

1° A cause de l'obscurcissement de l'intelligence et la faiblesse de la volonté dans le pécheur héréditaire qui veut accomplir complètement la loi naturelle ou surmonter toutes les tentations. La nécessité de cette grâce, qui ne vise pas encore à élever l'homme à l'état surnaturel de la grâce, mais seulement à raffermir ses forces affaiblies, n'est pas sans doute absolue ; le péché de l'homme, dans le cas où il manquerait de cette grâce, ne laissait pas de lui être imputable;

[1] *Jean*, VI, 44. — [2] *Jean*, XV, 4, 5. — [3] *Rom.*, IX, 16. — [4] *I Cor.*, XII, 3. — [5] *Phil.*, I, 3, 6. — [6] *Ibid.*, II, 12-13. Cf. *II Cor.*, III, 5; *Eph.*, II, 10. — [7] *I Cor.*, III, 6, 7.

cependant, c'est une nécessité morale, et Saint-Paul la donne comme telle dans son Epitre aux Romains [1], quand il décrit la force de la concupiscence dans son intérieur, et qu'il déclare impossible d'accomplir pleinement la loi avec les seules forces de la nature.

2° La grâce surnaturelle actuelle est absolument nécessaire selon l'Ecriture sainte, pour toutes les actions qui ont pour objet la vie éternelle; qui soint en rapport direct avec notre salut en Jésus-Christ et notre fin surnaturelle, cela est vrai notamment de la première démarche de l'homme pour s'approprier le salut en Jésus-Christ, de ses premiers efforts sur le terrain de la morale surnaturelle, de la foi; ses premiers commencements ont besoin de la grâce prévenante d'illumination. Quand Saint-Pierre confessa sa foi à la divinité de Jésus-Christ, le Seigneur lui répondit : « Ce n'est pas la chair, ni le sang qui vous ont révélé cela, mais mon Père qui est dans les cieux [2]. »

La foi, aux yeux de l'Apôtre, tout en dépendant du libre assentiment de l'homme, est en même temps un don de Dieu [3], et c'est pourquoi il invite les fidèles à remercier Dieu de ce bienfait [4]. Ce que nous disons là regarde plus encore tous les actes qui ont rapport au salut, qui peuvent tout d'abord procéder de la foi, qui nous rattachent plus étroitement à Jésus-Christ, ou développent et consomment nos relations avec lui ; des actes d'espérance et de charité, qui ont pour base les motifs surnaturels qui se tirent de la foi [5]. Cette nécessité de la grâce est enseignée d'une manière tout à fait générale; elle s'applique non seulement aux actes salutaires de ceux qui se préparent à recevoir la justification en Jésus-Christ, mais encore aux actes de ceux qui sont déjà justifiés et sanctifiés; car il en est de ceux qui sont entés en Jésus-Christ, comme ces branches par rapport à la vigne; sans lui, ils ne peuvent produire aucun fruit, ni rien faire de méritoire pour le ciel [6].

3° L'Ecriture Sainte insiste principalement sur la nécessité de la grâce pour persévérer dans le bien jusqu'à la fin,

[1] Cf. chap. VII, et *Sag.*, VIII, 21. — [2] *Matth.*, XVI, 17. Cf. *Act.*, XIII, 48; XVI, 14. — [3] *I Cor.*, XII, 9; *Eph.*, II, 8; *Phil.*, I, 29. — [4] *Rom.*, I, 8; *Eph.*. I, 16, 17; *Col.*, 1, 4; *I Thess.*, I, 3. — [5] *Eph.*, I, 17, 18; *Gal.*, V, 22. — [6] *Jean*, XV, 4; *Hébr.*, XII, 2.

car dans l'état de nature déchue, l'homme incline de préférence vers les choses sensibles et coupables ; la concupiscence a pris un tel empire qu'il lui est moralement impossible de combattre victorieusement toutes les tentations du dedans et du dehors, de repousser dès le premier instant tous les attraits du mal, si l'homme justifié ne reçoit pas incessamment de Dieu un secours spécial, il est fort à craindre qu'il ne se laisse surprendre par la concupiscence et la tentation et qu'il ne retombe dans le péché. De là cette prière que le Seigneur nous met dans la bouche ; « ne nous induisez point en tentation [1], » et cette parole des Apôtres ; « celui qui a commencé le bien en nous l'achèvera [2]. »

2. De même que le Fils de Dieu est descendu du ciel par amour et miséricorde pour nous, et sans que nous eussions aucun droit à la rédemption, ou que nous fussions capables d'offrir à Dieu un seul mérite comme motif de la miséricorde ; de même c'est sans mérite que nous recevons la grâce qui nous aide à nous approprier a rendre possible l'œuvre de la rédemption. Cette proposition, que la foi nous est donnée gratuitement, sans mérite antécédent de notre part est le principal sujet de l'Epitre aux Romains ; et du reste quand l'Ecriture Sainte appelle la grâce du nom de χάρις, elle suppose que c'est vraiment une grâce [3], or, si c'est une grâce, elle n'est pas le fruit de nos œuvre ; autrement la grâce ne serait pas grâce [4].

3. Mais si la grâce est le principal agent dans toutes les phases de l'œuvre du salut ; si c'est elle qui partout donne l'impulsion, le libre concours de l'homme n'est ni exclu ni inutile et la grâce elle même n'exerce pas sur la volonté une influence telle que celle-ci doive nécessairement lui obéir ou ne puisse lui résister. Si la grâce de Jésus-Christ avait ce caractère, le christianisme serait la ruine de tout l'ordre moral, tandis qu'il a justement pour tâche de le renouveler. Le Seigneur assure lui-même qu'il n'est pas venu pour abolir la loi, mais pour l'accomplir, et les enseignements que nous ont conservés de lui les Evangélistes, ont surtout pour objet de développer cette morale de l'Evangile, qui devait trans-

[1] *Luc*, II, 9 ; XVIII, 1. — [2] *Phil.*, I, 6 ; *Col.*, IV, 3 ; *I Thess.*, X, 17 ; *I Pierre*, I, 5. — [3] *I Jean*, IV, 19 ; *I Cor.*, IV, 7. — [4] *Rom.*, XI, 6.

former l'ordre moral de l'univers. Il en est de même des Epîtres des Apôtres, la plupart ont pour objet de préciser, d'éclairer et d'inculquer la loi de la morale chrétienne. Quand Saint Paul dit que les chrétiens sont affranchis de la loi, il ne veut parler que de l'exemption de la loi cérémonielle des juifs, qui perdit sa valeur et sa force obligatoire à la mort du Seigneur, alors que le voile du temple se déchira ; or la loi morale et l'obligation de l'observer ne signifient rien sans la liberté de l'homme. On ne peut pas dire que cette liberté nous a été rendue par la grâce de Jésus-Christ, car nons avons vu que des œuvres naturellement bonnes, et cela dans l'ordre moral, sont possibles sans la grâce ; et l'ancien testament ne manque pas de lois morales pour l'homme privé de la grâce. Quand saint Paul, en son Epître aux Romains, dit que la loi ne pouvait pas opérer la rémission des péchés, mais seulement faire revivre le péché, il entend simplement que la loi cérémonielle de l'ancien testament imposait à l'homme ces obligations si nombreuses et si détaillées qu'il lui était impossible de les remplir toujours et sans interruption dans toutes leurs particularités.

Le libre concours de l'homme à la grâce surnaturelle et prévenante n'est pas moins nécessaire pour la foi et pour la pénitence ; ici encore la grâce n'atteint pas son but sans le concours de l'autre agent : car nous ne sommes pas seulement invités à croire et à faire pénitence ; il est dit aussi que le refus d'accepter l'Evangile est de la part de l'homme une faute digne de châtiment. Or, il n'en serait pas ainsi, si la grâce seule lui eut manqué, car elle aurait opéré d'elle-même la conversion par une nécessité interne [1]. Quelquefois il est expressément parlé du libre assentiment de l'homme à la grâce, ou de son libre refus, nonobstant la surabondance de la grâce, comme lorsque le Seigneur se plaint de l'incrédulité de Jérusalem : « Jérusalem, Jérusalem. que de fois j'ai voulu rassembler tes enfants, comme une poule rassemble ses petits sous ses ailes, et tu n'as pas voulu [2]. » De plus la doctrine de la Bible sur la valeur mé-

[1] *Matth.*, XI, 21 ; XXI, 33 et suiv.; *Luc*, XIV, 16 et suiv.; *Rom.*, IX, 31-33. —
[2] *Matth.*, XXIII, 37. — Cf. *Deut.*, XXX, 15-20 ; *Prov.*, I, 22 ; *Is.*, V, 4.

ritoire des bonnes œuvres suppose la liberté des actes, et les propres paroles de Notre Seigneur lorsqu'il décrit le jugement dernier [1], sont tellement décisives à ce sujet, que notre sort éternel dépendra des œuvres de charité que nous aurons pratiquées à l'égard du prochain.

4. L'Ecriture Sainte cite toujours deux agents dans l'œuvre de la justification et de la sanctification, et la manière dont elle explique leur rapport, fait voir que la grâce suppose le travail de l'homme, l'accompagne et le consomme ; elle apparaît comme le facteur le plus important. Où la question devient difficile c'est quand il s'agit de déterminer l'influence de la grâce sur la décision de la volonté, en taut que cette décision est libre; de la distribution de la grâce du côté de la volonté divine et de ses motifs ; quand il s'agit d'expliquer l'élection à la grâce, ou le rapport de l'élection à la grâce avec la prévision des actes libres de l'homme, dans le décret de la prédestination divine. Voici ce que l'Ecriture Sainte enseigne à cet égard :

1° La rédemption en Jésus-Christ n'est pas seulement valable en soi pour tous les hommes, quand même leur nombre deviendrait immense ; et Dieu ne veut pas seulement le salut de tous sans exception de personne, mais il veut encore donner à chacun dans cette totalité une mesure de grâce suffisante. Le salut a été rendu possible à tous les hommes, à ceux qui vivaient avant Jésus-Christ, comme à ceux qui ont vécu après lui, d'abord par les révélations et institutions divines qui regardent soit tout le genre humain, soit le peuple juif en particulier ; puis par les grâces internes qu'il a accordées à chaque personne [2]. Car Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et arrivent à la connaissance de la vérité. Sans doute il ne faut pas concevoir cette mesure de grâces suffisantes comme s'il y avait pour chacun dès sa naissance, où dès l'âge de discrétion un trésor de grâces arrêté et définitif ; cela veut dire simplement que Dieu est toujours présent à chacun par sa grâce prévenante, comme pour attendre si l'homme entendra son appel et se rendra digne de recevoir une mesure de grâce plus abondante.

2° Malgré cette grâce suffisante pour tous, qui a son fon-

[1] *Matth.*, ch. XVIII. — [2] *Rom.*, V, 18; XI, 32; *I Tim.*, II, 4; *I Jean*, II, 2.

dement dans la bonté de Dieu envers tous les hommes, et dans la surabondance de mérites de Jésus-Christ, Dieu ne laisse pas d'être libre pour la dispensation de sa grâce, non seulement parce qu'elle est un bienfait gratuit auquel nous ne pouvons avoir aucun droit, mais aussi parce qu'il peut dépasser la mesure de ce qui suffit, et manifester un amonr particulier dans le choix du moment où il distribuera la grâce. Dieu est libre de donner une grâce particulièrement énergique et plus que suffisante ; car il veut la variété dans l'ordre de la grâce comme dans la nature visible qui nous entoure. Il a aimé le peuple d'Israël plus que tous les autres peuples, il a fait de lui une nation privilégiée en lui accordant des grâces particulières [1]. Ceux qui obtiennent le salut et la vie éternelle en Jésus-Christ, l'Ecriture Sainte les appelle élus [2]; Dieu les aime donc davantage et les comble de grâces plus abondantes, tout en prévoyant le libre concours de l'homme à ce dessein éternel. Le peuple d'Israël est, de plus, aux yeux de l'Apôtre, une image du petit troupeau des élus, du peuple spirituel de l'élection en Jésus-Christ, et c'est pourquoi, ici encore, l'homme n'a pas le droit de disputer avec Dieu. « Car avant que les enfants fussent nés et qu'ils eussent fait aucun bien ni aucun mal, afin que le décret de Dieu subsiste par un libre choix, il lui a été dit (à Rebecca), non en vertu des œuvres, mais à cause de l'appel de Dieu : L'ainé sera assujetti au plus jeune, selon ce qui est écrit ; j'ai aimé Jacob et j'ai détesté Esaü, que dirons-nous donc ? Y aurait-il en Dieu de l'injustice ? A Dieu ne plaise ! car il a dit à Moïse : Je fais miséricorde à qui il me plaît de faire miséricorde, et j'ai pitié de qui il me plaît d'avoir pitié, cela ne dépend donc ni de qui veut, ni de qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde... Le potier n'a-t-il pas le pouvoir de faire de la même masse d'argile un vase d'honneur et un autre d'ignominie ? [3] » Les raisons par lesquelles Dieu se laisse diriger dans le partage qu'il fait de ses grâces selon son infinie sagesse (à parler humainement), dépassent toutes nos conceptions, et il ne nous reste qu'à répéter avec l'Apôtre : Dieu se propose partout sa gloire et son honneur comme fin dernière et suprême, et il fait voir déjà, dans la

[1] *Rom.*, xi, 28. — [2] *Rom.*, xi, 7. — [3] *Rom.*, ix, 11-21.

libre et indépendante, dispensation de la grâce, sa majesté infinie et son indépendance à l'égard de toute créature, mais il veut en même temps, partout et toujours, le salut de l'homme, et souvent il le cherche par la soustraction même de sa grâce. Quand Israël eut répudié le salut que lui offrait Jésus-Christ et eut été rejeté, le Seigneur voulut le tirer de son assoupissement par la vocation efficace des Gentils, stimuler son zèle par la préférence qu'il donnait à ceux-ci et l'amener à la foi par un progrès insensible. « De même qu'autrefois, écrivait Saint Paul aux Romains [1], vous ne croyiez pas non plus en Dieu, et que vous avez ensuite obtenu miséricorde à cause de l'incrédulité des juifs, de même à présent les juifs n'on pas cru afin qu'il vous fût fait miséricorde, et qu'ils obtiennent aussi miséricorde ; car Dieu a tout renfermé dans l'incrédulité, afin d'exercer envers tous sa miséricorde [2]. »

Dieu est donc libre dans la distribution de ses grâces, et il est plus libre encore dans la dispensation de ses dons gratuits et de ses grâces extraordinaires accordées à certaines fonctions, par laquelle il conserve l'organisme vivant de son Eglise, qui est le corps de Jésus-Christ, et maintient la dépendance d'un membre à l'égard de l'autre [3]. Mais il est libre aussi dans le choix du moment le plus opportun ou le plus convenable par la concession de la grâce ; car de même que Jésus-Christ est venu en ce monde pour consommer l'ouvrage de la rédemption au moment précis où l'humanité y était préparée et où il prévoyait qu'il trouverait créance auprès d'elle, il sait aussi, dans la dispensation de la grâce, choisir le moment où elle sera plus facilement et plus sûrement accueillie. Il est dit au livre de la Sagesse [4] d'un jeune homme pieux et chéri de Dieu, qu'il a été enlevé de peur que la malice ne corrompît son cœur ; c'est avec la même liberté qu'il n'a pas annoncé l'Evangile aux Tyriens et aux Sidoniens, bien qu'il sût qu'ils auraient fait pénitence dans la cendre et le cilice, s'ils avaient vu les miracles qui se faisaient à Corozaïn et à Betsaida [5].

3° Sans doute, il est nécessaire de sauvegarder la liberté

[1] *Rom.*, XI, 30-32.— [2] Cf· *Ibid.*, XI, 11.— [3] Cf. *I Cor.*, XII.— [4] *Sag.*, IV. 11. — [5] *Matth.*, XI, 21.

de Dieu dans le partage de ses grâces et dans le choix qu'il en fait par suite de ses conseils éternels ; sans doute encore l'esprit humain est incapable de se rendre un compte exact de ce mystère, de là cette exclamation de l'Apôtre : « O profondeur des richesses de la science et de la sagesse de Dieu ! [1] » Mais il est certain d'autre part que Dieu, dans son décret éternel, ne saurait nous prédestiner à des actes libres, à des mérites proprementt dits ni surtout à des démérites, sans tenir compte, dans son infaillible prévision, de notre liberté. Le péché, comme faute et comme attentat contre Dieu, c'est l'unique ouvrage de l'homme; il en est de même du libre concours à la grâce, il ne saurait jamais être remplacé par la grâce dans l'acquisition des mérites. Il n'y a donc pas, au point de vue de la Bible, de prédestination au péché, et quand l'Apôtre insiste sur ce point que Dieu a endurci le cœur de Pharaon, qu'il est en son pouvoir de se faire avec une même masse d'argile des vases d'honneur [2] et des vases d'ignominie, il ne peut parler que d'une permission du mal ou la non-concession d'une grâce extraordinaire, laquelle n'est donnée qu'à ceux qui coopérent aux grâces suffisantes qu'ils ont déjà reçues et se disposent convenablement à en recevoir de plus élevées. Dans cette permission du mal, et dans ce refus de la grâce extraordinaire, Dieu est libre, dit l'Apôtre, et il peut l'être, sans se contredire lui-même et sans aller contre sa volonté créatrice, non seulement en ce qui concerne la liberté de ses créatures à qui il ne veut point faire violence, mais encore pour suivre ses sages et amoureuses intentions, car l'opiniâtreté et l'incrédulité de l'un tourne au salut des autres, notamment l'endurcissement des Juifs à la conversion des païens.

La véritable cause de l'endurcissement positif et de l'incrédulité, c'est la mauvaise volonté de l'homme lui-même ; aussi les Juifs ne doivent-ils imputer qu'à eux-mêmes leur répudiation, puis qu'au lieu de croire au Fils de Dieu fait homme, ils se sont heurtés contre la pierre de Sion et ont dédaigné le salut qui leur était offert. Voici, en effet comment l'apôtre continue, à la suite des passages

[1] *Rom.*, XI, 30. — [2] *Rom.*, IX, 18, 21.

cités : « Si Dieu, voulant montrer sa colère, et faire connaître sa puissance, a supporté avec une patience extrême les vases de colère préparés pour la perdition, afin de faire éclater les richesses de sa gloire sur les vases de miséricorde qu'il a préparés pour la gloire;... que dirons-nous, sinon ceci : Les gentils qui ne cherchaient point la justice ont embrassé la justice, cette justice qui vient de la foi; tandis que les Israélites, qui cherchaient la loi de la justice, ne sont point parvenus à la loi de la justice? Pourquoi? parce qu'ils y aspiraient, non par la foi, mais par les œuvres; car ils se sont heurtés contre la pierre d'achoppement [1]. »

De même, Dieu ne peut pas prédestiner aux bonnes œuvres uniquement en décidant qu'il donnera une grâce efficace et victorieuse par elle-même, parce que le libre consentement n'est pas affaire de la grâce seule, mais de l'homme. Dieu ne peut prédestiner à une grâce infailliblement efficace, qui obtiendra certainement son effet qu'autant qu'il prévoit que l'homme y coopérera, et il ne peut prédestiner à des mérites réels, et à la récompense éternelle qu'autant qu'il prévoit notre libre adhésion, et, dans ce cas, qu'autant qu'il prévoit nos mérites comme réellement futurs. De là vient que saint Paul signale expressément la prévision divine comme un élément essentiel du décret divin de la prédestination et comme sa base : « Ceux qu'il a connus par sa prescience, il les a aussi prédestinés pour être conformes à l'image de son fils, afin qu'il fût l'aîné entre plusieurs frères. Et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés [2], etc. »

C'est ainsi également que nous devons concevoir d'après l'Ecriture sainte le décret éternel de la réprobation. Dieu peut refuser à plusieurs les grâces extraordinaires qui amèneraient leur conversion, parce qu'il prévoit qu'ils n'utiliseront pas même les grâces suffisantes. Il y a donc à ce point de vue, à côté de l'élection des prédestinés, une réprobation négative, c'est à dire, à côté de l'amour spécial que Dieu porte aux élus, un défaut de cet amour pour les autres [3]. Mais une condamnation positive aux châtiments posi-

[1] *Rom.*, IX, 22-33. Cf. X, 21. — [2] *Rom.*, VIII, 29. Cf. XI, 21 : « Dieu n'a pas rejeté son peuple qu'il a prévu dans sa prescience. » *I Pierre*, I, 2. — [3] *Rom.*, IX, 11 et suiv.

tifs de l'enfer, suppose la prévision des démérites futurs, comme base de la damnation positive; car c'est toujours la faute de l'homme seul, s'il endurcit son cœur et s'attire la damnation.

§ 44

(CONTINUATION)

Doctrine de l'Écriture-Sainte sur la justification et la sanctification

Nous avons vu dans ce qui précède que la grâce et la liberté concourent ensemble à l'œuvre du salut; mais au moment où leur action est si étroitement unie et forme un nœud si serré, il est nécessaire de les examiner de près, si l'on veut se faire une idée exacte de l'une et de l'autre. Nous voulons parler de la justification et de la sanctification en Jésus-Christ. Elle est à certains égards pour chacun, l'initiation dans la voie du salut, et sous un autre rapport elle se doit poursuivre et perfectionner jusqu'à la fin de la vie; car ce terme exprime tout ensemble et notre affranchissement du péché et notre translation de l'état de culpabilité et de faute dans l'état d'enfants de Dieu, et enfin la sanctification, et le développement progressifs de la vie divine que nous avons reçue. S'agit-il de la délivrance du péché, la sanctification se consomme pour la première fois dans la réception du baptême, rite extérieur, institué par Jésus-Christ même pour symboliser et produire la grâce entière du salut. Or il faut que le baptême, du moins quand l'homme a déjà acquis l'usage de sa liberté, soit précédé d'une disposition morale et d'une conversion du cœur. De même que Dieu, quand il a voulu racheter le genre humain par Jésus-Christ, n'a point paru sur le théâtre du monde comme un *Deus ex machina,* mais qu'il a pris, dans tous les états de la société humaine, des mesures, des dispositions préparatoires, afin que l'œuvre divine pût y agir à la manière d'un levain, y produire un renouvellement et une renaissance complète; il faut de même qu'en chacun de nous le terrain soit convenablement préparé, pour que le germe de la vie nouvelle en Jésus-Christ puisse prendre racine et se développer; et de même que dans l'histoire de

la société humaine tout aboutissait, par des voies de plus en plus distinctes et reconnaissables, à son centre, qui est Jésus-Christ; de même que dans toutes les situations religieuses et morales de l'humanité, dans la science et dans l'art, au point de vue social comme au point de vue politique, tout aspirait à l'affranchissement et à la délivrance, que tous les préparatifs étaient faits pour recevoir le christianisme; de même toute âme humaine, doit se préparer, par tous les moyens dont elle dispose, par son intelligence, par sa volonté, par sa vie extérieure, à recevoir le salut en Jésus-Christ, qui est son terme final, et à s'unir étroitement à lui.

1. Le Seigneur lui-même exige cette préparation de notre âme quand il dit au commencement de sa prédication : « Faites pénitence, car le royaume des cieux est proche [1], » et il l'exige comme une condition indispensable du salut : « Si vous ne faites pénitence, vous périrez tous semblablement [2]. » L'ancien testamment enseigne la même doctrine : « convertissez-vous à moi dit le Seigneur des armées; et je me convertirai à vous [3]. » Les apôtres, à l'exemple du Seigneur, commençaient leur prédication par cet appel à la pénitence ; « Faites pénitence et que chacun de vous se fasse baptiser au nom de Jésus-Christ pour la rémission des péchés [4]. »

Cette pénitence exigée partout comme un préliminaire indispensable du salut, n'est autre chose que l'acte par lequel la volonté se détourne du mal avec horreur et avec regret, pour se tourner vers Dieu, tel qu'il s'est révélé en Jésus-Christ, notre Sauveur et notre sanctificateur. Pour cela, il faut tout d'abord croire en Jésus-Christ, car c'est la foi qui nous fait connaître l'énormité du péché, sa malice et son châtiment, comme aussi la miséricorde et l'amabilité infinies de Dieu. La foi est donc le fondement de toute justification, de toute conversion véritable du cœur, et de toute pénitence sincère; car sans la foi il est impossible de plaire à Dieu [5]. La grâce d'illumination, ainsi que nous l'avons vu plus haut, donne la première impulsion ; de lui-même

[1] *Matth.*, IV, 17; *Marc*, I, 15. — [2] *Luc*, XIII, 3. — [3] *Zach.*, XVIII, 21. — [4] *Act.*, II, 38; III, 19. — [5] *Hébr.*, XI, 6.

l'homme est incapable de former un acte de foi surnaturel [1], comme, aussi, sans le concours de l'homme, la foi ne saurait prendre racine dans l'âme [2]. La foi joue donc un rôle très important dans l'œuvre de la justification et de la sanctification, ainsi que dans la conversion du cœur. C'est elle qui fournit les motifs à tous les autres actes relatifs au salut et aux mouvements de l'âme vers Dieu ; car le juste vit de la foi [3].

Nous nous expliquons ainsi pourquoi saint Paul, dans ses Epîtres, parle surtout de la foi comme disposition essentielle à la justification et à la sanctification. Etant la racine de toute moralité, c'est elle qui informe en quelque sorte et porte en elle ce qui vient après elle; mais il ne faut oublier que toutes les phases du progrès ultérieur dépendent du libre arbitre de l'homme. En ce qui est de saint Paul en particulier, il faut se souvenir que parlant à des judaïsants qui se glorifiaient d'opérer leur salut sans Jésus-Christ, uniquement par les œuvres de la loi, il devait leur montrer qu'ils manquaient des dispositions nécessaires. L'Apôtre vient dire aux Juifs : quelle que soit votre vie extérieure, si conforme qu'elle soit à la loi sous le rapport moral, et bien qu'elle ne soit pas très différente de celle des chrétiens, votre moralité manque de son germe intérieur, de son esprit propre, de sa base surnaturelle; elle n'est jointe ni à l'humilité, ni au sentiment de votre misère et de votre impuissance, ni à la conscience vivante de la grandeur du péché, ni au désir d'une vie plus haute et plus parfaite, dans l'amour de Jésus-Christ; votre justice est donc sans valeur, parce qu'elle ne repose point sur la foi. La foi donne à la moralité du chrétien, un tout autre caractère que la justice purement légale; c'est par cette forme seulement que les actes moraux ont de la valeur aux yeux de Dieu, et déjà sous l'ancien testament, c'était par elle que les patriarches trouvaient justice devant Dieu [4].

C'est ainsi que saint Paul comprend souvent sous le nom de πίστις toute l'économie chrétienne du salut et qu'il l'oppose à la loi et à toutes les institutions. « Où est donc (ô Juif) le

[1] *Jean*, VI, 44; *Rom.*, VIII, 30. — [2] *Rom.*, X, 21. — [3] *Rom.*, I, 17; *Hébr.*, X, 38. — [4] *Hébr.*, XI; *Rom.*, IV.

sujet de votre gloire ? Il est exclu. Et par quelle loi ? La loi des œuvres ? Non, mais par la loi de la foi ; car nous estimons que l'homme est justifié par la foi, sans les œuvres de la loi. Ou bien, Dieu ne serait-il que le Dieu des Juifs, et non pas aussi le Dieu des païens ? Oui certes, il l'est aussi des païens puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui justifie par la foi les circoncis, et par la foi les incirconcis [1]. »

Cette foi, aux yeux de l'Apôtre, n'est pas le produit exclusif de la grâce ; bien qu'elle soit excitée par l'action antécédente de la grâce ; elle n'a lieu qu'avec le libre concours de l'homme, en sorte que celui qui, ayant à sa disposition une grâce suffisante, n'arrive pas à la foi, doit l'imputer à soi-même [2].

2. La foi n'est pas davantage une simple confiance que nos péchés nous sont remis en vue des mérites de Jésus-Christ ; c'est par-dessus tout une adhésion inébranlable à tout ce qui nous a été révélé en Jésus-Christ ; car, dans l'endroit où saint Paul promet le salut en récompense de la vraie foi et de la profession qu'on en fait ouvertement il ajoute [3] : « Comment l'invoqueront-ils, s'ils ne croient pas en lui ? Et comment croiront-ils en lui, s'il n'en ont point entendu parler ? Et comment en entendront-ils parler, si personne ne leur prêche ?... Mais tous n'obéissent pas à l'Evangile, car Isaie dit : qui a cru ce qu'il nous a entendu prêcher ? La foi vient donc de par l'audition et l'audition par la prédication de la parole de Jésus-Christ. » L'Apôtre parle ici évidemment de l'acceptation de tout l'Evangile ; il est certain qu'il se contente si peu d'une simple confiance aux mérites de Jésus-Christ et d'une indifférence à l'égard de tout le reste, qu'il combat dans ses Epîtres [4] une foule d'erreurs sur d'autres points de la foi, comme sur la résurrection, sur l'émanation divine, et qu'il oblige à recevoir toutes les doctrines qui sont annoncées aux fidèles comme divines : « Lors même que nous ou un ange du ciel vous annoncerait une autre doctrine que celle que nous vous avons annoncée, qu'il soit maudit [5]. » Là même où il traite spécialement de la foi, dans son Epître aux Hébreux [6], il entend sous ce nom

[1] *Rom.*, II, 27-30. — [2] *Rom.*, IX, 32-33 ; X, 16. — [3] *Rom.*, X, 14. — [4] *II Tim.*, II, 17-23 ; *Tit.*, III, 9 et suiv. — [5] *Gal.*, I, 9. — [6] Ch. XI.

le fondement (ὑποστασις) de ce qu'on espère, et la ferme conviction de ce qu'on ne voit point.

3. Quand saint Paul veut énumérer d'une manière complète et dans tous leurs détails, les dispositions requises pour recevoir la grâce, il ne se contente pas d'une foi qui n'aurait son siège que dans l'intelligence de l'homme ; il exige surtout l'exercice de la volonté, la foi vivante, qui se révèle par la charité et les bonnes œuvres. Si, dans quelques passages, il attribue à la foi la vertu de justifier, en ce sens qu'elle nous dispose entièrement à recevoir la grâce de justification, il ne peut entendre par là que la foi vivante ; les œuvres qu'il en exclut ne sont que les œuvres légales des Juifs, accomplies sans la grâce [1]. On sait que *sola* ajouté à *fide justificamur* ne se trouve point dans le texte, et quand il y serait, nous ne pourrions pas encore exclure de ce *fide* la charité, car saint Paul, en d'autres endroits, s'exprime trop clairement sur la nature de la foi qui justifie, comme lorsqu'il dit : « En Jésus-Christ, ni la circoncision ni l'incirconcision ne servent de rien, mais la foi qui opère par la charité [2]. » Et ailleurs : « Quand j'aurais toute la foi jusqu'à transporter les montagnes, si je n'avais pas la charité, je ne serais rien [3]. Ce ne sont pas les auditeurs de la loi, écrit-il aux Romains, qui seront justifiés, mais ceux qui l'observent [4]. »

D'autres passages du nouveau Testament réfutent directement cette erreur que la foi justifie seule sans les bonnes œuvres ; car on devait remarquer dès cette époque les débuts d'une fausse gnose suivant laquelle la conversion de l'homme ne peut s'accomplir que dans l'intelligence. C'est pourquoi il est dit dans l'épître de saint Jacques : « Vous le voyez, l'homme est justifié par les œuvres et non par la foi seule [5]. » Cependant il n'y a point contradiction entre cette Epître et le langage de saint Paul [6], assurant que nous sommes justifiés par la foi sans les œuvres de la loi ; car saint Paul n'exclut pas les bonnes œuvres, mais seulement les œuvres de la loi [7], c'est-à-dire des œuvres qui ne proviennent pas de la foi et de la charité qui ne sont que des

[1] *Rom.*, III, 28. — [2] *Gal.*, V, 6. — [3] *I Cor.*, XIII, 2. — [4] II, 13. — [5] II, 24. — [6] *Rom.*, III, 28. — [7] *Phil.*, III, 9.

œuvres naturellement bonnes ou inspirés peut-être par des vues égoïste [1]. Saint Jacques, lui, veut parler de la foi morte, et cette foi qui n'a pas encore pris possession de l'homme tout entier, notamment de la volonté, il la déclare insuffisante pour la justification. Il n'exige pas les œuvres de la loi comme un élément essentiel de la conversion, mais seulement les bonnes œuvres qui viennent de la foi vivante comme ses fruits [2].

La foi doit donc développer la confiance aux mérites de Jésus-Christ et l'amour de Dieu ; c'est alors seulement que le cœur humain est convenablement préparé à sa parfaite réconciliation avec Dieu. Mais cette confiance n'est pas nécessairement accompagnée d'une pleine certitude de la justice qu'on attend ou qu'on a déjà obtenue, de cette certitude qui accompagne la foi aux vérités révélées. Elle serait même sans fondement et moralement répréhensible si l'individu n'était pas assuré de la rémission de ses péchés par une révélation particulière. Que Dieu soit prêt à nous donner sa grâce, nous pouvons le savoir d'une certitude dogmatique ; mais nous ne pourrons jamais être absolument certains, surtout d'une certitude dogmatique que notre cœur est suffisamment converti : « Ce n'est pas que je l'aie déjà reçu ou que je sois parfait, mais je poursuis ma course, pour tâcher d'atteindre où Jésus-Christ m'a destiné en me prenant à son service. Non, mes frères, je ne pense point avoir encore atteint où je tends, mais tout ce que je fais maintenant, c'est oublier ce qui est derrière moi et de m'avancer vers ce qui est devant moi [3]. »

II. A cette préparation de l'âme humaine se rattache la concession effective de la grâce comme une œuvre exclusivement divine. Cette préparation, envisagée dans sa nature, le Sauveur et les Apôtres l'appellent renaître à une vie nouvelle [4] ; c'est une rénovation, une création nouvelle de l'esprit par la grâce de l'Esprit-Saint. « Depuis que la bonté et l'affabilité de Dieu, notre Sauveur, est apparue, il nous a sauvés, non à cause des œuvres de justice que nous aurions faites, mais à cause de sa miséricorde, par l'eau de la

[1] *II Cor.*, IX, 8 ; *Eph.*, II, 10 ; *Col.*, I, 10 ; *II Thess.*, II, 17 ; *I Tim.*, II, 10.
[2] *Jacq.*, I, 25 ; II, 12. — [3] *Phil.*, III, 12-14. — [4] *Jean*, III, 3-5.

renaissance et par le renouvellement du Saint-Esprit qu'il a répandu abondamment sur nous par Jésus-Christ Notre-Seigneur, afin qu'étant justifiés par sa grâce nous devinssions par l'espérance les héritiers de la vie éternelle [1]. » Elle comprend donc deux éléments : la délivrance du péché, ou la rémission de la faute et de la peine éternelle, puis la sanctification de l'âme par l'implantation en elle d'un germe de vie surnaturelle, et son élévation à la dignité d'enfant de Dieu.

Le premier élément, la remise de la faute et de la peine, ressort surtout du caractère spécial de l'ancien Testament, où la crainte des châtiments de la justice divine apparaît sans cesse pour préparer le peuple à la vie supérieure de la grâce [2]. Cependant la sanctification intérieure n'est exclue nulle part, et la rémission des péchés n'est jamais conçue au sens que le péché ne serait qu'extérieurement couvert, mais au sens qu'il est intérieurement extirpé [3]. Dans le nouveau Testament qui consomme la révélation, c'est l'esprit de charité qui domine, et l'œil de notre esprit y rencontre plutôt les preuves de l'amour divin que celles de la justice; cependant l'élément de la rémission des péchés n'est pas négligé, bien qu'on insiste principalement sur la sanctification de l'âme. L'Apôtre met l'extirpation de la faute ou l'anéantissement du vieil homme en parallèle avec la mort de Jésus-Christ sur la croix, et la renaissance à une vie nouvelle et céleste avec la résurrection : « Nous sommes, dit-il, ensevelis avec lui par le baptême pour mourir, afin que, comme Jésus-Christ est ressuscité d'entre les morts par la gloire de son Père, nous marchions aussi dans une vie nouvelle... Sachant que notre vieil homme a été crucifié avec lui, afin que le corps du péché soit détruit et que désormais nous ne soyons plus asservis au péché [4]. » Ces deux éléments doivent être fondus en un seul, et ne peuvent être séparés que par la pensée ; de là vient qu'ils sont l'un et l'autre symbolysés dans le seul et même rite du baptême, l'immersion et la sortie de l'eau.

[1] *Tit.*, III, 4-7; Cf. *Rom.*, III, 22; VI, 4; VII, 6; *Gal.*, I, 16; III, 20; VI, 15; *Eph.*, II, 8-10; *Hébr.*, I, 3. — [2] *Ps.* XXXI, 1-2; XXXV, 2; LI, 11; *Is.*, XLIII, 25. — [3] *Is.*, XLIV, 22. — [4] *Rom.*, VI, 4-6.

2. Le second élément de la justification, la sanctification et la renaissance de l'âme, ne consiste pas dans une simple influence actuelle de Dieu sur l'âme : un principe de vie supérieure entre véritablement dans l'âme et y demeure attaché comme quelque chose d'habituel. Dans la théologie postérieure, cette grâce habituelle se nomme *gratia sanctificans* ou *gratia gratum faciens ;* car l'état des justifiés est dépeint dans l'Ecriture-Sainte comme un état de filiation divine[1], de participation à la nature divine[2], et enfin d'habitation et de pénétration du Saint-Esprit[3], d'amitié avec Dieu[4] ; ou bien le Sauveur compare l'union intime des âmes avec lui à l'union qui existe entre la vigne et ses branches[5]; ou enfin la grâce de sanctification est présentée sous l'image de la vie, de la la lumière, d'une source qui rejaillit jusqu'à la vie éternelle[6].

3. Par ces descriptions que l'Ecriture fait de la grâce du salut qui nous est communiqué par la justification, on voit déjà que cette grâce n'est pas purement extérieure à l'âme ; elle passe en elle ; elle affecte sa nature et toutes ses puissances pour la pénétrer et l'élever au-dessus d'elle-même. De là vient aussi que la rémission des péchés n'est pas simplement une non-imputation, mais une rémission réelle des péchés, en sorte qu'il ne reste rien de damnable dans l'homme justifié[7]. Sans doute la concupiscence mauvaise n'est pas anéantie par la grâce ; elle continue d'exciter l'âme et de la porter au péché ; car l'apôtre se plaint de la loi qui règne dans ses membres, qui s'insurge contre la loi de l'esprit et le retient captif sous la loi du péché[8]. Cependant, elle n'est plus elle-même un péché ; si elle n'a pas été supprimée, c'est afin que l'homme augmente ses mérites en la combattant[9]. D'aillleurs l'homme reçoit une véritable grâce de sanctification, et cette grâce n'est pas seulement quelque chose d'extérieur, ni une pure imputation des mérites de Jésus-Christ ; elle donne véritablement à l'âme une nouvelle vie céleste et allume en elle cette étincelle de l'amour surnaturel de Dieu, qui éclaire et réchauffe toute

[1] *Rom.*, v, 2; VIII, 14, 15; *Gal.*, IV, 5; *Eph.*, II, 18; *II Tim.*, I, 7. — [2] *Pierre*, I, 4. — [3] *Rom.*, VIII, 11; *Eph.*, II, 22. — [4] *Eph.*, II, 19. — [5] *Jean*, XV, 1 et suiv. — [6] *Jean*, IV, 14. — [7] *Rom.*, VIII. 1. — [8] *Rom.*, VII, 23. — [9] *II Tim.*, II, 3-5.

la maison. Saint Paul dit, il est vrai : « Revêtez-vous de l'homme nouveau, qui est créé selon Dieu dans la justice et la sainteté [1]. » Mais il ne faut pas serrer de trop près cette figure, et l'entendre en ce sens que la justice, telle qu'un vêtement, doit nous demeurer purement extérieure ; car l'Apôtre parle dans le même passage d'un renouvellement de l'âme selon l'esprit. Ce qu'il veut, c'est qu'on dépose le vieil homme et qu'on change son ancienne vie. La grâce du Saint-Esprit descend dans notre âme qu'elle pénètre comme un levain et régénère ; « car, nous avons reçu dans nos cœurs l'Esprit du Fils de Dieu, qui crie : Abba ! Père ! [2] » Cette grâce doit donc se manifester dans le chrétien justifié comme une vertu qui transforme sa vie tout entière. « La nuit est passée, le jour approche ; quittons donc les œuvres de ténèbres et revêtons nous des armes de lumière. Marchons avec bienséance et honnêteté, comme durant le jour. Ne vous laissez point aller aux débauches ni aux ivrogneries, aux impudicités ni aux dissolutions, aux querelles ni aux envies ; mais revêtez-vous de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et ne prenez point de votre chair un soin qui aille jusqu'à contenter ses désirs [3]. » Les Apôtres ne cessent d'exhorter les fidèles à se servir de la grâce qu'ils reçoivent pour transformer leur vie morale : c'est pour cela qu'elle leur a été départie ; car « l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné [4]. »

4. Mais si la grâce de justification pénètre l'âme et y réside habituellement, elle ne laisse pas d'être quelque chose d'accidentel ; et porte à certains égard un caractère moral non seulement parce que sa réception dépend d'une disposition morale, mais aussi parce qu'elle est donnée en vue de la renaissance morale de l'homme, et qu'elle doit être augmentée par notre travail personnel, de même qu'elle peut se perdre par le péché. Il n'est donc pas nécessaire qu'elle soit toujours et partout accordée dans le même degré de perfection ; elle dépend des dispositions de celui qui la reçoit [5], comme aussi du

[1] *Eph.*, IV, 24. — [2] *Gal.*, IV, 6. — [3] *Rom.*, XIII, 12 et suiv. — [4] *Rom.*, V, 5 ; VI, 12 ; *Gal.*, V, 22-24 ; *Col.*, III ; *I Thess.*, IV, 3 et suiv. — [5] *Rom.*, XII, 3-6.

bon plaisir de Dieu, qui donne à l'un cinq talents, et à l'autre deux seulement. Cette grâce n'est pas proprement méritée, mais donnée gratuitement[1]. Or, si elle ne faisait que couvrir extérieurement le péché, elle ne pourrait être ni agrandie ni perfectionnée, contrairement à ce qu'enseigne l'Ecriture-Sainte[2].

Elle dépend donc, dans son développement, d'un effort moral de l'homme, de même qu'au commencement elle était subordonnée à une disposition morale, avec cette différence que son augmentation et son élévation est méritée par les bonnes œuvres sanctifiées par la grâce. De là vient aussi que la grâce de justification demeure un bien incertain et amissible ; car l'homme reste toujours libre ici-bas de s'éloigner de Dieu, de rompre les relations qui l'attachent à lui et de renoncer aux bienfaits qu'il a reçus. Sans doute toute espèce de péché ne fait pas perdre la grâce, autrement il nous serait moralement impossible de la conserver ; car la vie même des plus justes n'est pas exempte de fragilités[3], et celui qui se dit sans péché est un menteur[4]. Mais elle se perd par toute espèce de péché mortel ; car celui-là seul qui persévère jusqu'à la fin sera sauvé[5], et celui qui doit être debout doit craindre de tomber[6]. Toute branche qui ne porte pas de bons fruits sera coupée et jetée au feu[7]. L'Ecriture mentionne une foule de personnes qui perdirent réellement l'amitié de Dieu : Adam, Saül, David, Salomon. L'Apôtre[8] cite quelques-uns des péchés qui nous enlèvent la grâce des enfants de Dieu et nous privent de nos droits au ciel ; notamment l'apostasie de la foi, qu'il est difficile d'expier[9]. Parmi les péchés, le Seigneur lui-même parle de ceux qui sont contre le Saint-Esprit, qui ne pourront être remis ni en ce monde ni en l'autre[10]. Si la conversion, en ces sortes de cas, est extrêmement difficile, Dieu cependant ne laisse pas de recevoir en grâce le pécheur vraiment repentant, quelque profonde que soit sa chute, et c'est à cette fin qu'il a institué le sacrement de pénitence. Tant qu'un homme est sur la terre, le chemin de la conversion et de la rentrée en grâce

[1] *Rom.*, III, 24. — [2] *II Cor.*, IX, 10; *Apoc.*, XXII, 11; *Prov.*, IV, 18. — [3] *Jacq.*, III, 3; *Prov.*, XXIV, 16. — [4] *I Jean*, I, 8. — [5] *Matth.*, X, 22; XXIV, 13. — [6] *I Cor.*, X, 2. — [7] *Jean*, XV, 2. — [8] *Rom.*, VI, 21; *I Cor.*, VI, 9; *Gal.*, V, 21; *I Jean*, V, 16. — [9] *Hébr.*, VI, 4-8; *II Pierre*, II, 20-22. — [10] *Matth.*, XII, 32.

lui demeure ouvert ; le Seigneur nous l'a prouvé lui-même en faisant grâce au bon larron à la dernière heure, et en lui promettant le paradis. Puis donc que la grâce du salut est pour l'homme justifié d'une possession très incertaine, et que la conservation de la grâce dépend toujours du libre concours de l'homme, nous ne pouvons jamais acquérir la certitude de notre persévérance finale, étant donnée notre faiblesse et les nombreuses tentations qui nous assiègent [1]. C'est pourquoi le Seigneur nous exhorte à la vigilance et à la prière, afin d'écarter les tentations et d'obtenir la persévérance dans le bien [2] ; d'où vient que l'Apôtre nous invite à opérer notre salut avec crainte et tremblement [3].

5. La grâce de justification est implantée dans notre âme comme le germe d'une nouvelle vie morale, dans une société d'amour avec Jésus-Christ; elle doit se développer en un arbre gigantesque et produire des fruits pour la vie éternelle. Elle donne à l'âme des forces divines ; la vie divine circule incessamment en elle, et la rend capable de produire des œuvres vraiment méritoires pour le ciel. Toute œuvre moralement bonne est déjà méritoire en géneral ; car notre conscience morale appelle pour toute bonne action une récompense qui y réponde, et pour toute action mauvaise un châtiment proportionné ; sans quoi nul ordre moral ne serait possible, et la loi du devoir perdrait son pouvoir et son influence sur notre volonté. Si les œuvres de l'homme sont moralement bonnes, il a droit à une récompense naturelle. C'est là une vérité naturelle que le christianisme ne saurait vouloir détruire ; mais il le confirme au contraire et l'explique ; à toute œuvre moralement bonne de l'homme justifié, et produite par la foi et la charité, recevant de la grâce d'où procède sa vie, une valeur céleste, il attribue un mérite dans l'ordre de la grâce, en ce sens qu'on peut mériter par elle un acroissement de la grâce, la vie éternelle et une augmentation de gloire. La grâce, dans l'œuvre progressive de la sanctification, ne supprime jamais le libre consentement ni le concours de l'homme. Nous devons

[1] *Eccl.*, IX, 1; *Eccl.*, V, 4-8; *I Cor.*, IV, 4. — [2] *Luc*, XI, 9; XVIII, 1. — [3] *Phil.*, II, 12, 13.

donc, à cet égard, lui attribuer un caractère méritoire pour le ciel, puisque la grâce divine a donné aux forces de l'homme une consécration telle que ses œuvres ont quelque proportion avec les biens célestes. Le christianisme en enseignant cette doctrine ne prêche point une fausse dévotion, il ne nous expose point à nous complaire dans nos propres mérites ; il donne seulement une direction plus haute à la soif inextinguible de l'homme pour la félicité ; il refrène l'égoïsme et rend le cœur de l'homme susceptible d'un amour de Dieu désintéressé. C'est ainsi que l'Apôtre compare la vie présente et nos efforts vers la vie éternelle à un combat, et le ciel lui-même au prix de la victoire que Dieu, dans sa justice, ne nous refusera point. « J'ai combattu le bon combat, j'ai achevé ma course, j'ai gardé la foi. Il ne me reste plus qu'à attendre la couronne de justice qui m'est réservée, que le Seigneur, comme un juste juge, me rendra en ce jour, et non seulement à moi, mais à tous ceux qui aiment son avènement[1]. » Chacun doit, suivant ce que saint Paul dit ailleurs[2], recevoir une récompense proportionnée à ses travaux. La récompense ne sera donc pas la même pour tous ; quelques-uns brilleront dans le ciel comme le soleil[3] ; d'autres, comme la lune ; d'autres, comme les étoiles. Celui qui aura fait fructifier ses cinq talents, le Seigneur lui dira au jour du jugement : « Parce que vous avez été fidèle en de petites choses, je vous établirai sur beaucoup ; entrez dans la joie de votre Seigneur[4]. » Dans le même chapitre, le Seigneur annonce qu'il reviendra pour juger tous les hommes, et cela d'après les œuvres de la charité chrétienne ; car le ciel sera uniquement le partage de ceux qui s'en seront rendus dignes par de bonnes œuvres[5]. Cependant les bonnes œuvres ne sont pas méritoires pour le ciel en tant qu'elles sont le produit du libre arbitre ; c'est de la grâce qu'elles empruntent leur valeur pour le ciel ; c'est pourquoi le Seigneur n'appelle fécondes que les branches qui demeurent attachées à la vigne. Ainsi, nos mérites eux-mêmes sont encore un don de Dieu[6].

[1] *II Tim.*, IV, 7, 8; Cf. *I Cor.*, IX, 24. — [2] *I Cor.*, III, 8. — [3] *I Cor.*, XV, 41. — [4] *Matth.*, XXV, 21 et suiv. — [5] *Luc*, XX, 35; *II Thess.*, I, 4 et suiv. — [6] *Jean*, XV, 4, 5; *Phil.*, II, 13.

§ 45

(CONTINUATION)

Doctrine de l'Écriture-Sainte sur les fins dernières de l'homme

1. La mort ou la séparation de l'âme d'avec le corps, est entrée dans le monde par le péché d'Adam, et est devenue pour tous une nécessité. Mais pour le juste, elle a perdu le caractère de peine vindicative et lui est devenue un moyen d'offrir à Dieu le sacrifice du bien naturel qui lui est le plus cher, le sacrifice de sa vie. Elle a de plus perdu ce qu'elle avait de terrifiant, elle n'est plus que le passage obscur ouvrant sur une vie meilleure, sur la société éternelle avec Dieu; d'où vient que saint Paul soupirait après le jour de sa dissolution, d'autant plus que le corps terrestre engendre de lui-même la concupiscence, et qu'il ne cesse de créer à l'âme des dangers et des tentations[1]. La mort termine en même temps la période des épreuves et des mérites pour tous ; car s'il y a dans l'autre vie une pénitence pour plusieurs, le temps du mérite finit pour tous avec la vie présente : « Travaillez tandis qu'il fait jour, car l'heure vient où personne ne peut plus travailler[2]. » Par la mort, l'âme est délivrée temporairement de son corps. Cette opinion que l'âme des bons comme celle des méchants conserve un corps subtil, éthéré, qui est comme le germe d'un nouveau corps pour la résurrection, n'a pas le moindre fondement dans l'Ecriture Sainte ; on ne saurait invoquer en sa faveur cette raison que l'âme a besoin d'un corps, d'un organe corporel pour occuper un lieu dans l'autre vie, ou pour communiquer ses pensées; car l'Ecriture Sainte attribue tout cela aux anges, sans que ces purs esprits aient besoin d'un corps. L'homme ne se compose que de deux éléments, d'une âme raisonnable et d'un corps emprunté à la matière. Quand le corps retourne à la poussière de la terre, l'âme demeure seule comme une substance immatérielle, et ne conserve que la disposition, l'aptitude à se réunir dans d'autres conditions au corps qui lui a été ravi.

[1] *Rom.*, VII, 24; *Phil.*, I, 21-24. — [2] *Matth.*, XXIV, 42; XXV, 13.

2. Après la mort, chaque âme est immédiatement jugée d'après les œuvres qu'elle a accomplies en ce monde ; elle est punie ou récompensée : car, il est décrété que l'homme meurt une fois et le jugement vient ensuite[1].

3. La sentence du Dieu juste a pour objet ou une récompense éternelle dans le ciel, ou un chatiment éternel en enfer, ou une expiation temporaire en purgatoire. L'Ancien Testament parle souvent d'un lieu souterrain, d'une géhenne où sont rassemblés les justes d'avant Jésus-Christ : cette géhenne dans le Nouveau-Testament se nomme Hadès[2] et Jésus-Christ est appelé le vainqueur de la mort et du Hadès[3], car lorsque la rédemption sera consommée, la mort et le Hadès seront précipités dans la fournaise de feu[4]. Jésus-Christ, ainsi que l'enseigne saint Pierre le prince des apôtres, est déjà descendu au Hadès dans l'intervalle qui s'est écoulé entre sa mort et sa résurrection, afin de prêcher l'Evangile et d'ouvrir le ciel aux âmes de ceux qui pendant le déluge étaient morts en regrettant leurs péchés[5]. Or, il est évident qu'il le fit non seulement pour ces derniers, mais pour tous les patriarches qui y étaient assemblés ; car le ciel ne pouvait s'ouvrir avant que fût consommé le sacrifice du Golgotha et que fût abattu le mur de séparation qui s'élevait entre Dieu et l'humanité[6]. Il existe encore sous une forme différente un semblable lieu d'attente avant l'entrée au ciel, même depuis que la rédemption est consommée ; le Hadès ne sera complètement supprimé qu'à la fin des temps ; car aujourd'hui encore plusieurs meurent qui pourraient entrer au ciel en vertu de la rédemption accomplie, mais qui en sont empêchés par des péchés qui, sans mériter des peines éternelles, souillent leur âme et doivent par conséquent être expiés avant que l'âme soit admise à la vision de Dieu.

Ainsi le Hadès n'est pas seulement, maintenant, un lieu d'attente, c'est aussi un lieu de purification ; car rien d'impur ne peut entrer dans le ciel[7]. Déjà dans l'Ancien Testament il est question de prières et de sacrifices qui devaient profiter aux défunts[1], et le Sauveur dit qu'il y a certains péchés

[1] *Hébr.*, XI, 27. — [2] *Act.*, II, 27. — [3] *I Cor.*, XV, 55. — [4] *Apoc.*, I, 18 ; II, 27 ; VI, 8 ; XX, 13. — [5] *I Pierre*, III, 19. — [6] *I Pierre*, IV, 6 ; *Hébr.*, XI, 39. — [7] *Apoc.*, XXI, 27. — [8] *II Mach.*, XII, 43.

qui ne peuvent être remis ni en ce monde ni en l'autre[1]; ce qui laisse à entendre que d'autres péchés peuvent être expiés en l'autre monde. Quand il parle d'une prison d'où le pécheur ne sortira point dans l'autre vie avant d'avoir payé jusqu'à la dernière obole[2], ou, quand Saint Paul dit des habitants du ciel, de la terre et des enfers qu'ils s'inclinent au nom de Jésus[3], il ne s'agit que de ces lieux de purification où l'on peut encore, en vertu des mérites de Jésus-Christ, acheter l'entrée du ciel après avoir passé le temps voulu pour l'expiation.

Ceux donc qui se trouvent dans le lieu de purification, comme les fidèles qui sont sur la terre et les bienheureux dans le ciel, forment en Jésus-Christ une vaste société, un corps unique[4], dont les différents membres participent aux mérites ou aux démérites des autres, et doivent être reliés entre eux par la charité. Si donc, en ce monde, nous pouvons prier les uns pour les autres, et si nous y sommes excités par la charité, les âmes qui souffrent en purgatoire ne sauraient être exclues de nos intercessions[5], de même que les saints qui sont au ciel, doivent intercéder pour nous sans relâche, comme le Seigneur lui-même ne cesse de le faire, en offrant pour nous son sacrifice en qualité de pontife suprême.

La vision de Dieu ne peut qu'accroître l'envie qu'ils nous portent et l'interêt qu'ils ressentent pour le développement du royaume de Dieu sur la terre et pour le salut des âmes. De là vient que le Sauveur assure qu'il y a tant de joie au ciel pour la conversion d'un pécheur[6], et il est dit des saints qu'ils présentent à Dieu les prières des âmes pieuses dans des coupes d'or[7].

4. De même que le temps de l'épreuve finit à la mort pour chacun de nous, de même les destinées du monde présent, de l'Eglise militante, de l'Eglise souffrante, auront leur terme. Toute la nature qui nous entoure a été, en un certain sens, impliquée dans la chute d'Adam, car elle avait été originairement assignée à l'homme comme une servante fidèle, destinée à être dominée, annoblie et perfectionnée par lui. Mais après que l'homme eut perdu son rang auprès de

[1] *Matth.*, xii, 32. — [2] *Matth.*, xviii, 34. — [3] *Phil.*, i, 6. — [4] *I Cor.*, xii, 25, 26. — [5] *II Tim.*, i, 16-18 ; iv, 19. — [6] *Luc*, xv, 7. — [7] *Apoc.*, v, 8.

Dieu et qu'il eut été privé de toutes les grâces qui devaient le rendre capable de dominer la nature et de l'annoblir, la nature perdit aussi ses rapports avec l'homme, et d'elle-même elle ne produisit plus en quelque sorte que des ronces et des épines. La malédiction prononcée sur l'homme atteignit son corps, ainsi que toute la nature matérielle d'où il avait été tiré. De là vient que la nature gémit sous cette malédiction et soupire après la liberté des enfants de Dieu[1]. Ces douleurs d'enfantement auront un terme; le Seigneur lui-même n'a pas seulement prédit à diverses reprises la fin du monde, que les apôtres considèrent comme une destruction par le feu[2]; il a encore indiqué à quels signes les siens pourraient reconnaître son approche, bien qu'il n'ait pas voulu en marquer le moment précis.

Cette prédiction de la fin du monde est mêlée de quelques traits empruntés à la ruine de Jérusalem, qui devait arriver dans un temps beaucoup plus rapproché, et on voit évidemment que les disciples devaient y reconnaître une figure de cette conflagration générale qui anéantira le monde actuel. De même que la ruine de Jérusalem a été précédée de faux prophètes qui étourdissaient le peuple et l'endurcissaient dans son incrédulité par rapport au vrai Messie; ainsi on verra paraître avant la fin du monde des prophètes de mensonge, qui provoqueront le dernier combat des puissances du mal et du royaume des ténèbres contre le règne de Jésus-Christ. Mais cette lutte à mort durera peu; à ces tentatives désespérées succèdera la mort éternelle et l'enchaînement du mal; les deux royaumes du bien et du mal seront à jamais séparés. Quant au moment où ces choses arriveront, le Seigneur n'a dit que ceci : c'est que les juifs ayant refusé le salut qu'il leur offrait, ce sont les païens qui les premiers seront appelés à son royaume; car après avoir exposé les paraboles de la vigne et des vignerons paresseux et injustes, il ajoute[3] : « N'avez-vous jamais lu ceci dans l'Ecriture : La pierre rejetée par ceux qui bâtissaient est devenue le sommet de l'angle : ceci est l'œuvre du Seigneur, et elle est merveilleuse à nos yeux. C'est pourquoi

[1] *Rom.*, VIII, 20-22; *II Pierre*, III, 7 et suiv. — [2] *II Pierre*, III, 10; *II Thess.*, I, 8. — [3] *Matth.*, XXI, 42, 43; Cf. *Luc*, XXI, 24.

je vous dis que le royaume de Dieu vous sera ôté, et qu'il sera donné à un peuple qui en produira les fruits. » Saint Paul précise encore davantage la fin du monde : « Quand l'Evangile aura été prêché à tous les païens, avant l'expiration des temps, Israël rentrera aussi en lui-même, et croira au Messie qui a paru en Jésus-Christ[1]. » Sera-ce bientôt, ou après un long temps, les apôtres ne prétendaient point le savoir ; mais ils considéraient la période actuelle du monde comme la dernière[2] ; et ils croyaient devoir se tenir toujours prêts pour l'avènement du Seigneur, qui aurait lieu dans un temps très rapproché, mais peut-être aussi à une époque plus reculée[3]. Entre les signes par lesquels les fidèles devaient reconnaitre les derniers jours, le Seigneur lui-même avait indiqué l'apparition des faux prophètes ; mais il semble d'après l'apôtre Saint Jean que l'un d'eux devait se signaler comme antechrist, et qu'il en détournerait plusieurs de la croyance à la divinité de Jésus-Christ, bien que cet esprit d'antechrist se remuât déjà au temps des Apôtres et doive se remuer pendant toute la durée de l'Eglise. Et tout esprit qui supprime Jésus-Christ n'est pas de Dieu ; c'est l'antechrist dont vous avez entendu dire qu'il vient, et il est déjà dans le monde[4]. Ailleurs encore il déclare antechrist quiconque nie le Père et Fils[5]. Dans l'Apocalypse cependant, l'Apôtre voit le diable déchaîné de nouveau après l'expiration de la période chrétienne ou sur la fin de cette période et faire les derniers efforts contre la Ville sainte, contre l'Eglise, jusqu'à ce qu'il succombe dans ce combat et soit enchaîné pour jamais[6]. Dans cette tentative du démon prédite à l'avance, la plupart des Pères ont vu l'apparition d'un antechrist en personne. Et comment n'en serait-il pas ainsi ? Le royaume de l'hérésie et de l'immoralité doit rassembler une dernière fois toutes ses forces à la fin des temps et livrer à l'Eglise un combat à mort, il faut qu'il y ait un chef pour concentrer toutes ces troupes ; car l'union fait la force.

5. La conflagration universelle où périra le monde présent

[1] *Rom.*. XI, 25. — [2] *I Thess.*, IV, 15-17. — [3] *I Cor.*, x, 11 ; *II Pierre*, III, 8 ; *Jacq.*, v, 8 ; IX, 1 ; *Jean*, II, 18-22. — [4] I *Jean*, XIV, 3 ; Cf. II, 18. — [5] *I Jean*, II, 22 ; *II Jean*, 7. — [6] *Apoc.*, XX et suiv.

pour faire place à un monde nouveau et à une terre nouvelle, affranchis de la malédiction du péché, sera en outre, pour ceux qui vivront, un moyen de purifier leurs âmes, un purgatoire pour ceux qui en auront encore besoin[1]. Alors la trompette retentira, puis viendra la résurrection générale des morts[2]. Déjà l'Ancien Testament avait annoncé que le corps humain ressusciterait de la mort[3], et cette croyance était généralement répandue parmi le peuple de Dieu. Les sept frères qui sous le règne d'Antiochus marchèrent courageusement à la mort en témoignage de leur foi se consolaient dans l'espérance de la résurrection[4], et quand le Seigneur parla de la résurrection à Marthe, sœur de Lazare mort depuis peu, elle répondit : « Je sais que mon frère ressuscitera au dernier jour[5]. » Seule, la secte des Sadducéens qui, pendant la domination Syrienne, s'était formée sous l'influence de la philosophie païenne, épicurienne, niait le dogme de la résurrection. Mais le Seigneur leur démontra qu'il était déjà enseigné dans les livres de Moïse, acceptés par eux[6]. Ce dogme de la résurrection a reçu sa pleine confirmation sous le christianisme dans le plus grand des miracles, dans le fait universellement attesté par l'histoire de la résurrection de Notre-Seigneur. Ce fait est aussi solidement accrédité que le christianisme lui-même, que nous voyons vivre sous nos yeux ; il n'est pas seulement garanti par le témoignage des Evangélistes, des Apôtres, et de plusieurs autres, par des centaines de témoins que Saint Paul pouvait invoquer[7], mais aussi par l'existence historique du christianisme, qui s'est édifié sur ce fait et qui sans lui serait un phénomène inexplicable : « S'il n'y a pas de résurrection des morts, Jésus-Christ n'est pas ressuscité, et si Jésus-Christ n'est pas ressuscité notre prédication est vaine, et vaine votre foi, nous serions nous-mêmes de faux témoins de Dieu, car nous aurions témoigné contre Dieu même en disant qu'il a ressuscité Jésus-Christ, tandis qu'il ne l'aurait pas réssuscité, si les morts ne ressuscitent point[8], etc.

C'est sur la résurrection du Seigneur que repose notre, foi

[1] *I Cor.*, III, 12-15. — [2] *I Cor.*, XV, 52. — [3] *Jean*, XIX, 25; *Daniel*, XII, 2. — [4] *II Macch.*, VII, 9-14. — [5] *Jean*, XI, 24. — [6] *Matth.*, XXIII, 31; Cf. *Apoc.*, XXIII, 8. — [7] *I Cor.*, XV, 5-8. — [8] *I Cor.*, XV, 13 et suiv.

tout entière et spécialement notre foi à notre résurrection future. Aussi ce n'est pas seulement le Seigneur lui-même qui a souvent prédit sa résurrection[1] et celle de tous les hommes[2]; les Apôtres en ont fait le principal sujet de leur prédication ; car ils considéraient la foi du Sauveur crucifié et ressuscité comme l'abrégé de toute la doctrine chrétienne[3] ils prouvaient la divinité de Jésus-Christ par sa résurrection[4]; ils plaçaient en elle la force et la consommation de la rédemption, le triomphe définitif sur le dernier ennemi du genre humain, la mort, et le complet équivalent des souffrances et des traverses de la vie présente, « car comme la mort est venue par un homme, la résurrection des morts doit venir par un homme aussi, et comme tous meurent en Adam, tous revivront aussi en Jésus-Christ[5]. » Et ailleurs : « J'estime que les souffrances de la vie présente n'ont point de proportion avec cette gloire qui un jour se révèlera en nous[6]. » De plus, la foi à la résurrection de Notre-Seigneur achève de préciser la foi à notre propre résurrection et nous permet de nous en faire une plus vive image. Elle nous apprend d'abord que le même corps que nous aurons porté sur la terre ressuscitera du tombeau, de même que le Seigneur a ressuscité du tombeau le corps même dans lequel il était mort sur la croix. Le Sauveur, après sa résurrection, a pris un intérêt particulier à convaincre ses disciples de l'identité de son corps[7]. De là vient que saint Paul compare notre corps qu'on dépose dans le tombeau et qui retourne à la terre d'où il a été tiré, à un grain de semence qui meurt en terre pour devenir plus tard une plante nouvelle[8]. D'après la doctrine de l'Apôtre, le fondement de la résurrection du corps, n'est pas dans l'âme, mais dans le corps même qui, déposé dans le tombeau, se décompose dans ses parties matérielles et se transforme en d'autres êtres,

[1] *Matth.*, xii, 38-40; *Jean*, x, 17. — [2] *Matth.*, xxii, 30; *Jean*, vi, 40. — [3] *Act.*, ii, 22-36; *I Thess.*, iv, 13. — [4] *Act.*, xvii, 31. — [5] *I Cor.*, xv, 21, 22. — [6] *Rom.*, viii, 18; Cf. *Phil.*, iii, 10. — [7] *Jean*, xx, 27. — [8] *I Cor.*, xv, 36, 37. Il n'est pas invraisemblable que l'Apôtre, qui aimait à rechercher le sens typique de l'Ancien-Testament, avait présent à l'esprit l'offrande des prémices qui avait lieu le 16 nisan, jour de la résurrection du Seigneur, quand il parlait de grain de semence qui devient une tige féconde, et qu'il voulait bien donner une idée de la résurrection.

pour reparaître au dernier jugement, sur un signal de Dieu, quant à sa substance, pour être de nouveau animée par l'âme et revêtir des formes beaucoup plus magnifiques.

D'autre part, la résurrection de Jésus-Christ ne nous apprend pas seulement que le corps ressuscité sera identique au corps actuel ; elle nous fait encore connaître sa constitution : notre corps deviendra conforme au corps de Jésus-Christ. « Notre conversation est dans le ciel, dit l'Apôtre [1], où nous attendons le Sauveur, Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui transformera le corps de notre bassesse, afin qu'il soit conforme au corps de sa gloire, selon la vertu par laquelle il peut s'assujettir toutes choses. » Le corps ressuscité sera au fond le même corps dont nous aurons été revêtus sur cette terre, mais il prendra une nature spirituelle comme le corps ressuscité du Seigneur, qui passait à travers les portes closes. L'Apôtre résume ses prérogatives et ses perfections, en faisant ressortir sa nature spirituelle, son immortalité, son exemption de toutes les peines et les souffrances, sa gloire ou son éclat, son agilité ou facilité à se mouvoir d'un lieu à un autre [2]. C'est au moyen de ces quatre prérogatives que les Pères et les scolastiques ont essayé d'expliquer la perfection du corps ressuscité. En disant que le corps sera spirituel, on ne nie pas sa nature matérielle [3], mais seulement ce qu'il y a de grossier dans cette nature ; le corps sera partout et toujours l'instrument docile de l'âme ; il sera affranchi de toutes les convoitises qui contrarient la raison, de tous les besoins onéreux et incommodes. D'où vient que le Seigneur a dit que dans l'autre monde on ne se marie plus et on n'est plus marié, que nous serons comme les anges [4] ; mais il ne dit point que les différences sexuelles disparaîtront.

Quant aux méchants, ils n'auront point de part à ces perfections du corps glorieux ; car le Seigneur distingue une double résurrection, celle des bons, qui sera pour la vie, et celle des méchants pour le jugement [5]. C'est aussi la doctrine de saint Paul : « Nous ressusciterons tous, mais nous ne serons pas tous transformés [6]. » Le corps des dam-

[1] *Phil.*, III, 20, 21. — [2] *I Cor.*, XV, 43-49. — [3] *Luc*, XXIV, 39. — [4] *Matth.*, XXII, 30. — [5] *Jean*, V, 29. — [6] *I Cor.*, XV, 51.

nés participera aux tourments de l'enfer, tout en demeurant incorruptible et immortel.

6. La résurrection sera immédiatement suivie du jugement universel. Le Seigneur lui-même, qui la première fois était apparu dans la pauvreté et la bassesse comme Sauveur du monde, reviendra, en qualité de juge, dans toute sa gloire et sa majesté, afin de terminer son œuvre, la rédemption du genre humain, d'anéantir la mort et de séparer pour jamais le royaume du mal du royaume de la félicité céleste. Celui qui nous a sauvés est le même qui reviendra pour nous juger : « Le Fils de l'homme viendra dans la gloire de son Père avec ses anges, et alors il rendra à chacun selon ses œuvres[1]. Il nous a donné une image de ce jugement dans la vengeance qu'il a exercée sur Jérusalem[2]. La justice divine réclame déjà, à elle seule, celle seconde apparition de notre Sauveur : comme il avait été, par son humiliation et sa mort sur la croix, un scandale pour les Juifs, une folie et un objet de dérision pour les païens et les incrédules ; il devait montrer au moins une fois sa gloire aux méchants même en qualité de fils de l'homme : « Il s'asseoira sur le trône de sa majesté, et tous les peuples seront rassemblés devant lui[3]. » D'autre part, dans le jugement particulier, la sentence contre le péché, ou du moins contre toutes ses suites, n'est pas définitive, elle ne peut être prononcée que lorsque ses suites apparaîtront aux yeux de tous, dans leur totalité[4]. Le royaume du mal sera condamné en masse et en détail ; son action sur les bons et les élus sera détruite, et Jésus-Christ, après avoir vaincu la mort, devra se montrer le vainqueur de l'enfer, afin que le méchant ne puisse pas se glorifier contre Dieu. Jésus-Christ reviendra donc pour juger tous les hommes, parce qu'il les a tous rachetés et les a délivrés par son sang de la servitude du démon, parce qu'il a donné à tous des grâces suffisantes pour connaître la vérité chrétienne et se convertir à Jésus-Christ. Il jugera toutes les actions, jusqu'aux péchés et aux mouvements les plus secrets du cœur[5]; mais il nous jugera surtout d'après

[1] *Matth.*, XVI, 27. — [2] *Ibid.*, vers. 28. — [3] *Matth.*, XXV, 31 ; XXVI, 64 ; *Jean*, V, 22. — [4] *Act.*, X, 42; XVII, 31 ; *II Cor.*, V, 10; *Apoc.*, XX, 12. — [5] *Rom.*, II. 16; *I Cor.*, IV, 5.

nos œuvres de charité envers le prochain, car la charité est la plénitude de la loi [1].

7. La sentence du jugement dernier édictera soit une félicité éternelle dans le ciel, soit une damnation éternelle en enfer ; car il placera les brebis à droite et les boucs à gauche, et il dira à ceux qui seront à sa droite : « Venez, les bénis de mon Père ; possédez le royaume préparé pour vous dès l'origine du monde. » Enfin il dira à ceux qui seront à sa gauche : « Retirez-vous de moi, maudits et allez au feu éternel, qui a été préparé pour le diable et ses anges [2]. »

Ces deux choses, le royaume du ciel et celui de l'enfer, dureront éternellement ; le sort des bienheureux comme celui des réprouvés sera décidé pour toujours ; car le temps de l'épreuve sera terminé ; la récompense du bien et le châtiment du mal devront être éternels, tant que Dieu ne voudra pas l'anéantissement des créatures spirituelles créées par lui et définitivement consommées sous le rapport moral. Partout l'Ecriture-Sainte nous représente les joies du ciel et les supplices de l'enfer comme éternels [3]. Les premières ne nous donneraient pas un bonheur complet, si nous étions tourmentés par la crainte de les perdre. La félicité du ciel consistera surtout dans la vision éternelle de Dieu ; nous savons, en effet, dit l'Apôtre saint Jean [4], que lorsqu'il paraîtra, nous lui deviendrons semblables ; car nous le verrons tel qu'il est. A ceux qui ont le cœur pur, le Seigneur promet, dans son sermon de la montagne [5], qu'ils verront Dieu. Ailleurs [6], il nous annonce que nous serons comme les anges, dont il dit qu'ils voient sans cesse la face de son Père [7]. Saint Paul lui-même signale la vision de Dieu comme la partie essentielle de la félicité céleste, quand il dit : « Ici, nous voyons comme dans un miroir et en énigne, mais là nous verrons face à face ; maintenant je ne connais que par fragments, mais là je le connaîtrai comme je suis connu [8].

Cette doctrine du christianisme satisfait les aspirations de l'homme vers la félicité ; elle lui montre un terme qu'il pourrait bien pressentir, mais qu'il ne pourrait jamais con-

[1] *Matth.*, xxv, 35 et suiv. — [2] *Matth.*, xxv, 34, 41. — [3] *Matth.*, xxvi, 4; *Luc.*, xvi, 36; *II Thess.*, i, 8, 9. — [4] *Ep. I*, iii, 2. — [5] *Matth.*, v, 8. — [6] *Luc*, xx, 36. — [7] *Matth.*, xviii, 10. — [8] *I Cor.*, xv, 12.

naître comme sien avec certitude sans une révélation divine, ni espérer sans le secours de la grâce. Car si le bonheur de l'homme doit consister dans la satisfaction et le rassasiement de son intelligence, qui est sa plus haute faculté, elle ne peut être mieux rassasiée que par la connaissance directe de la nature même de Dieu, que nous ne connaissons maintenant que par ses œuvres au sein du monde fini, en remontant à leur premère cause : nous ne le voyons que dans un miroir ; mais, là-haut, nous le verrons directement.

A cette vision de Dieu, se joindra une alliance d'amour inséparable, éternelle, entre Dieu et l'âme humaine, et de ce rassasiement de la volonté, comme de celui de l'intelligence résultera un bonheur indescriptible ; car « nul œil n'a vu, nulle oreille n'a entendu, et le cœur de l'homme n'a jamais compris ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment. »

Une autre félicité, pour les élus, mais d'un caractère plus accessoire, ce sont les liens d'amour qui les uniront à tous les saints, anges et hommes [1]; les beautés de l'âme et du corps [2]; l'exemption non pas seulement de la mort, mais de toutes les incommodités de la vie, des souffrances, de la maladie, de tous les dangers et de toutes les tentations ; la conscience d'être inséparablement uni à Dieu [3]. Mais comme la vie éternelle, ainsi que nous l'avons montré, doit être méritée de nous, gagnée comme le prix de notre persévérance [4] dans le combat, la récompense sera diversifiée selon la diversité des mérites. Le Seigneur l'a dit lui-même [5] : il y a plusieurs demeures dans la maison de son Père, et l'Apôtre n'oublie pas de rappeler que les uns y brillent comme le soleil, les autres comme la lune, d'autres comme les étoiles [6]. Nous pouvons donc en conclure aussi qu'il y aura des degrés dans la vision de Dieu, qui constitue l'essence de la félicité céleste, et qu'elle ne sera pas accordée à tous dans la même perfection, d'autant plus que notre connaissance de la nature divine ne sera pas la plus parfaite qui soit possible, et encore moins une compréhension complète, telle que nous devons l'attribuer à Dieu.

[1] *Hébr.*, XII, 22-24. — [2] *I Cor.*, XV, 41. — [3] *Apoc.* XIV, 13 ; XXI, 4 ; *Hébr.*, IV, 9. — [4] *II Tim.*, IV, 8. — [5] *Jean*, XIV, 2. — [6] *I Cor.*, XV, 41.

Les damnés en enfer ne seront pas seulement privés de cette béatitude, ils seront encore, selon la mesure de leurs mérites personnels, soumis à des peines positives, et, qui plus, est éternelles. L'Ecriture ne dit pas seulement que leur punition sera éternelle, *in secula seculorum* [1]; l'enfer est dépeint comme un feu éternel [2] qui ne s'éteindra jamais, dit le Seigneur. « Il vaut mieux entrer mutilé dans la vie éternelle qu'ayant deux mains aller dans la géhenne, dans le feu qui brûle toujours, où leur ver ne meurt point et où le feu ne s'éteint jamais [3]. » Qu'il y ait en enfer un feu qui brûle, la raison ne peut pas le tenir pour incroyable ; car au jour du jugement la matière ne sera pas entièrement anéantie mais seulement changée pour être en rapport avec l'état du ciel et de l'enfer, et le corps humain doit être puni en enfer aussi bien que l'âme. Cependant le feu sera certainement autre que nous ne pouvons le concevoir dans l'état actuel du monde, il sera joint au ver rongeur de la conscience, à la conviction d'avoir perdu la vie éternelle par sa faute, par tel ou tel péché. Dans un autre passage, le Sauveur compare les tourments de l'enfer à des hurlements, à des grincements de dents, d'autant plus douloureux qu'ils seront accompagnés de la certitude qu'ils ne finiront jamais. L'éternité de l'enfer, envisagée des yeux de l'esprit, fera de chaque instant une sorte d'éternité et en accroîtra prodigieusement la douleur.

§ 46

Théorie de l'homme chez les Pères apostoliques et les plus anciens auteurs ecclésiastiques.

Les auteurs de l'Ecriture Sainte, qui s'étaient donné pour tâche, en partie du moins, de nous renseigner sur les actes et les doctrines de Jésus-Christ, ne pouvaient pas se proposer d'en retracer une image complète, car ils déclarent que le Seigneur avait chargé ses apôtres et leurs successeurs de propager sa doctrine par la parole, que les saintes Ecritures devaient être expliquées et complètées par leur prédication.

[1] *Apoc.*, xx, 10. — [2] *Matth.*, x, 8; xli, 46; *II Thess.*, i, 9; *Jud.*, 6. — [3] *Marc*, ix, 42-47.

On ne peut pas s'attendre davantage à trouver dans les essais des Pères apostoliques un exposé complet de la vérité révélée. Ils ne visent point, comme les auteurs des saintes Ecritures, à nous présenter une exposition exacte des doctrines et des faits de Jésus-Christ, ni à défendre les doctrines du christianisme contre les attaques de l'incrédulité, ce sont des écrits d'occasion émanés d'hommes pieux qui n'ont point passé par les écoles des philosophes ; ils ont combattu sous une forme populaire les hérésies naissantes, ou donné aux fidèles de pieuses exhortations, nous pouvons donc bien présumer qu'ils parlent du dogme fondamental du christianisme, la divinité de Jésus-Christ, de la justification et de la sanctification, de l'accomplissement de la loi morale chrétienne, de la fin de l'homme et de la résurection glorieuse ; mais nous ne devons pas leur demander une exposition générale de la doctrine chrétienne.

I. L'Epître à Diognète traite de la nature de l'homme et des deux éléments qui le constituent, puis de l'immortalité de l'âme, dans le beau parallèle qu'il établit au chapitre sixième, entre les rapports de l'âme avec le corps, et les rapports des chrétiens avec le monde. « L'âme, dit-il, est répandue dans tous les membres du corps, comme les chrétiens sont dispersés par toute la terre. L'âme réside, il est vrai, dans le corps, mais elle n'est pas du corps, de même que les chrétiens habitent dans le monde, mais ne sont point du monde. L'âme est retenue, invisible dans un corps visible, comme les chrétiens sont visibles dans le monde, tandis que leur vertu est invisible. La chair persécute l'âme en la haïssant et en lui faisant la guerre, bien qu'elle ne soit pas injustement traitée, mais seulement empêchée de satisfaire ses passions. De même le monde déteste les chrétiens, bien que ceux-ci ne lui aient point fait de mal, et ne résistent qu'à ses plaisirs. L'âme aime le corps et ses membres, bien qu'elle soit elle-même détestée ; les chrétieus chérissent ceux qui les détestent. L'âme est renfermée dans le corps, mais c'est elle qui maintient le corps (συνέχει) ; les chrétiens sont renfermés dans le monde comme dans une prison, bien que ce soient eux qui soutiennent le monde. L'âme immortelle habite une tente fragile, et les chrétiens habitent, comme des étrangers, au milieu des choses péris-

sables, dans l'attente des biens impérissables. L'âme se perfectionne quand elle est maltraitée sous le rapport des aliments et de la boisson ; les chrétiens se multiplient quand ils sont visités par la persécution. »

On croirait presque, à lire ce passage, où il est question de la lutte qui se passe dans l'intérieur de l'homme, que l'auteur assigne au corps un principe animique distinct; mais les paroles de ce parallèle ne doivent pas se prendre trop à la lettre, d'autant plus que l'auteur ajoute expressément que l'âme soutient le corps comme principe de vie, afin qu'il ne devienne pas la proie de la mort et de la corruption. Le chapitre dixième traite des prérogatives que l'homme a reçues de Dieu de préférence aux autres créatures de la terre, quand il dit que Dieu lui a donné, avec la raison et l'intelligence, λόγον καὶ νοῦν, l'autorité sur toutes les autres créatures, qu'il a donné à son corps une attitude droite, l'a créé à son image et destiné au ciel. Clément Romain[1] considère aussi l'homme comme le couronnement de la création terrestre, et c'est pourquoi Dieu l'a créé à la fin, le sixième jour.

Le libre arbitre est également traité comme une prérogative particulière de l'homme, d'abord dans l'*Epître à Diognète*, où il est dit que Dieu ne nous force point par sa grâce[2], mais nous laisse le pouvoir de lui résister, afin que nous puissions nous rattacher à lui librement et par notre propre impulsion, et plus souvent encore dans le *Pasteur* d'Hermos, à propos de la pénitence. Dieu devait même, dans le choix des grâces, tenir grand compte de la liberté des créatures, ce qui suppose nécessairement la prévision divine des futurs contingents, c'est-à-dire la science moyenne: « ceux desquels Dieu a prévu qu'ils auraient le cœur pur et le serviraient de toute leur âme, il leur a donné la grâce de la pénitence, afin qu'ils ne continuent point d'insulter à sa loi[3]. »

2. La nature humaine n'est plus aujourd'hui dans l'état où elle se trouvait au sortir des mains de Dieu ; car la corruption du péché pèse sur tous les hommes. Cette corruption, aux yeux des Pères apostoliques, est absolument univer-

[1] *I Cor.*, XXXIII. — [2] Ch. VII. — [3] Lib. III, 8, cap. VI.

selle ; il n'y a que la justice d'un seul, de notre rédempteur, qui puisse nous en délivrer[1]. C'est par lui seulement que peuvent être sauvés tous les hommes qui ont vécu avant lui ; s'il n'est venu si tardivement dans le monde, c'est parce que ceux mêmes qui vivaient avant lui pouvaient être sauvés par la foi au futur Messie, et qu'il fallait préparer l'humanité à son apparition dans la chair : il fallait qu'elle se convainquît de la vérité par sa propre histoire et reconnût humblement, que l'homme est de lui-même incapable de se sauver. Clément de Rome[2] disait dans le même sens que le sang de Jésus-Christ avait procuré au monde entier la grâce de la pénitence ; et saint Ignace[3] : que tous ceux qui ne croient pas au Sang de Jésus-Christ seront jugés, c'est-à-dire sévèrement jugés, et devront s'attendre à une condamnation ; car de même qu'il n'y a qu'une prière, un esprit, une espérance, une charité, une joie sainte, il n'y a qu'un seul Sauveur Jésus Christ[4]. Quand saint Clément veut nous exhorter à l'humilité, il nous invite à nous souvenir de ce que nous étions en venant au monde, comment du tombeau et des ténèbres, nous sommes parvenus à la vie[5].

Cependant l'auteur de la lettre qu'on attribue à Barnabé conçoit encore plus nettement le rapport de la culpabilité générale des hommes avec le péché d'Adam : « Eve, dit-il[6], séduite par le serpent, a introduit le péché dans le monde, et, avec le péché, la mort. Au reste, le dogme du péché originel est un corollaire nécessaire du dogme de la la Rédemption : il le complète, car si Jésus-Christ, si la satisfaction qu'il a offerte pour nous, si son sang ou sa croix, comme disent les Pères, est pour tous les hommes l'unique moyen de salut ; si eux-mêmes les petits enfants qui n'ont pas encore péché personnellement ne peuvent être sauvés que par Jésus-Christ et par leur entrée dans son corps mystique, il faut qu'eux aussi soient chargés de quelque péché, et cela dès le premier moment de leur existence ; or ce péché ne peut avoir d'autre fondement que le péché d'Adam.

[1] Ep. ad Diog., IX : Τί γὰρ ἄλλο ἁμαρτίας ἡμῶν ἠδυνήθη καλύψαι ἢ ἐκείνου δικαιοσύνη; Ἐν τίνι δικαιωθῆναι δυνατὸν τοὺς ἀνόμους ἡμᾶς καὶ ἀσεβεῖς, ἢ ἐν μόνῳ τῷ υἱῷ τοῦ Θεοῦ; — [2] *I Cor.*, VII. — [3] Ad *Smyrn.*, VI. — [4] *Ad Magn.*, V. — [5] Cap. XXXVIII. — [6] Cap. XII.

3. Le dogme de la grâce n'est pas exposé par les Pères apostoliques aussi exactement dans toutes ses parties constitutives ; cependant ils s'en servent dans un but moral et y rattachent des exhortations à l'humilité et à la prière[1]; « Que celui qui est chaste et continent évite l'orgueil, car il sait que c'est d'un autre qu'il tient le don de continence[2]. » Cette grâce, comme toutes les autres que nous recevons, Dieu nous l'avait destinée de toute éternité[3]. Le *Pasteur* d'Hermas nous encourage à ne pas craindre le démon, parce que Dieu nous assiste de sa grâce. Il ne cesse d'exhorter les fidèles à prier Dieu de leur envoyer la grâce de la pénitence et le don de la persévérance pour eux et pour les autres[4]. Dieu a préparé à tous les grâces absolument nécessaires et néanmoins suffisantes, et c'est la faute de l'homme seul s'il endurcit son cœur[5]. Mais il y a aussi des âmes choisies que Dieu chérit d'un amour particulier ; qu'il veut d'une manière plus efficace rendre participantes de la grâce de la pénitence[6].

La justification et la sanctification sont une œuvre divine opérée dans l'âme humaine ; c'est une bénédiction particulière[7], dont la méditation arrache à l'auteur de la *Lettre à Diognète* ce cri enthousiaste : « O admirable transformation ! O mystère impénétrable ![8] » Saint Ignace[9] parle d'une renaissance par le sang de Jésus-Christ, par la croix du Christ et par la grâce du Saint-Esprit, en vertu de laquelle l'homme porte Dieu dans son cœur, et devient θεοφόρος, χριστοφόρος, ἁγιοφόρος[10]. Quant à l'homme, il ne peut faire qu'une chose, se préparer à la réception de la grâce, non pas en se glorifiant de ses propres œuvres, mais par l'humble aveu de sa misère et de son impuissance, et en se rattachant humblement à Jésus-Christ par la foi. La justice pour avoir de la valeur aux yeux de Dieu, doit être édifiée sur une telle foi ; « Car pourquoi notre père Abraham a-t-il été glorifié, sinon parce qu'il pratiquait la justice et la vérité par la foi ? Pour nous, qui sommes appelés selon la volonté de Dieu manifestée en Jésus-Christ, nous ne sommes pas justifiés par

[1] Clem. Rom., *I Cor.*, IX, — [2] *Ibid.*, cap. XXXVIII ; Cf. Ign., *ad Polyc.*, V, et *Past. Herm.*, II, mand. XII, cap, II. — [3] Clem. Rom., *I Cor.*, XXXVIII. — [4] Ign. *ad Eph.*, X. — [5] Clem. Rom., *I Cor.*, XXXIV. — [6] *Ibid.*, VIII. — [7] Cap. XXXI et seq. — [8] Cap. IX. — [9] *Eph.*, I. — [10] *Ibid.*

nous-mêmes, par notre sagesse, nos lumières, notre piété, ou par les œuvres que nous avons faites avec un cœur pur, mais par la foi en vertu de laquelle le Dieu tout-puissant nous a tous justifiés dès le commencement[1]. »

Clément se demande ensuite si la charité et les bonnes œuvres sont inutiles, puisque c'est la foi qui justifie, et il déclare que Dieu est également glorifié par nos œuvres, comme il s'est glorifié lui-même par les siennes au sein de la création. Ailleurs[2], il explique encore plus nettement ce que nous devons faire de notre côté pour acquérir la justification et devenir de plus en plus parfaits; c'est de conserver la foi et d'accomplir les commandements de Dieu. Or, l'observation des commandements de Dieu est identique à la charité[3]; elle nous unit à Dieu et couvre la multitude de nos péchés. Sans elle rien n'est agréable à Dieu, c'est par elle que les élus sont devenus parfaits. L'homme doit sans doute faire quelque chose pour l'acquérir, il doit l'exercer dans ses actes; mais elle n'est pas moins une grâce d'en haut que Dieu donne à ceux qu'il en juge dignes[4]. Heureux sommes-nous si nous observons les commandements de Dieu dans la charité, afin que par la charité nos péchés nous soient remis[5]. Ici encore on le voit, la foi qui justifie n'est autre que la foi vivante, la foi qui opère par la charité, car ce qui est attribué d'une part à la foi, l'est aussi d'autre part à la charité[6].

La grâce de justification peut se perdre, et elle se perd réellement par toute espèce de péché mortel; mais on peut la recouvrer par la pénitence, tant qu'on est encore sur la terre[7]. Saint Ignace exhorte les chrétiens à prier pour la conversion des hérétiques, comme de ceux qui sont tombés, et le pasteur d'Hermas fait cette restriction, rigoriste toutefois, que les serviteurs de Dieu ne peuvent faire pénitence qu'une fois, qu'après une nouvelle rechute leur conversion est impossible[8]. On attribue aux bonnes œuvres un caractère méritoire; car saint Polycarpe[9] les appelle des « dépôts, » *deposita* qui nous rapporteront des intérêts dans

[1] Clem. Rom., *I Cor.*, xxxii. — [2] *Ibid.*, cap. xxxv. — [3] Cap. xilx. — [4] Ch. l. — [5] *Ibid.* — [6] *Past. Herm.*, II, mand., viii. — [7] Clem. Rom., *I Cor.*, vii. — [8] Lib. II, mand. iv, cap. i, iii. — [9] Ep. 6.

l'autre vie ; de même que la félicité éternelle est, d'après la lettre de saint Barnabé, une récompense de nos mérites, et la damnation, un châtiment de nos péchés[1]. Le *Pasteur* d'Hermas attache surtout de la valeur aux œuvres qui dépassent le strict devoir et de pur conseil[2]. Aux yeux de saint Clément, le ciel est également une récompense de la vertu[3] ; il assigne même une récompense temporelle aux œuvres naturellement bonnes, quand il parle de Rahab de Jéricho : elle a, dit-il, amassé des mérites par son hospitalité[4].

5. Le dogme de la résurrection était déjà attaqué par les hérétiques du temps des Apôtres[5], surtout par les gnostiques dont les origines remontent à cette époque. Saint Clément rappelle aux Corinthiens ce dogme du christianisme, aussi élevé que consolant. Comme plusieurs de ses contemporains, il se figurait que la fin du monde et le second avènement de Jésus-Christ n'étaient pas très éloignés[6]. Il démontre la résurrection générale des morts par la résurrection de Notre-Seigneur, et pour établir sa possibilité et sa convenance, il cite le renouvellement de vie qui a lieu fréquemment dans la nature, la germination du grain de semence jeté en terre, et la fable du Phénix[7]. Saint Ignace dans sa lettre aux Tralliens[8], enseigne que comme le Père a ressuscité Jésus-Christ, il nous ressuscitera aussi à son image. Dans sa lettre aux Romains[9], il se console de son prochain martyre par l'espérance de la résurrection ; et dans sa lettre aux habitants de Smyrne[10], il reconnaît que l'Eucharistie est un aliment pour la résurrection future de notre corps. Ces deux vérités, la résurrection et l'Eucharistie, sont certainement liées entre elles ; car si Jésus-Christ n'était pas ressuscité, il ne pourrait pas être présent dans l'Eucharistie, et de plus, notre union avec le Sauveur ressuscité et la réception de son corps transfiguré seront utiles à notre corps lui-même et prépareront sa glorification.

La *Lettre à Diognète*[11] enseigne l'éternité de l'enfer et des

[1] Cap. IV : Si fuerit bonus, bonitas eum antecedit, si nequam, merces nequitiæ eum sequitur. — [2] Lib. III, *Sim.* 5, cap. III. — [3] *I Cor.*, XXXIV. — [4] *Ibid.*, cap. XII. — [5] *I Tim.*, I, 20. — [6] *I Cor.*, XXIII. — [7] Cap. XXIV, XXV. — [8] Cap. IX. — [9] Cap. IV. — [10] Cap. VII. — [11] Cap. X.

peines de l'enfer ; elle l'appelle un feu éternel, auprès duquel les peines temporelles doivent être considérées comme un néant.

§ 47

Le millénarisme.

Les Juifs, du temps de Jésus-Christ, avec leurs idées charnelles et terrestres, s'étaient fait du Messie et de son règne des idées souvent grossières ; ils avaient pris dans un sens trop littéral la peinture qui en avait été faite par les prophètes de l'ancien Testament. Ils espéraient être affranchis du joug des Romains et acquérir la souveraineté sur tous les peuples par un roi et un dominateur puissant, issu de la race de David. Trompé par de faux messies, le peuple prit les armes à plusieurs reprises pour secouer le joug des Romains et établir au plus tôt le règne messianique. Dans le principe les disciples mêmes du Seigneur n'étaient pas complètement affranchis de ces vues, ils ne s'en dépouillèrent que peu à peu, jusqu'à ce que justifiés par le baptême de feu du Saint-Esprit, le jour de la Pentecôte, ils acquirent la parfaite connaissance des mystères du royaume de Dieu. Le Seigneur lui-même n'avait pas annoncé un royaume tel que les Juifs l'entendaient, c'est pourquoi il ne répondait pas aux espérances messianiques de la masse des Juifs. Il en est de même des Apôtres : ils ne faisaient rien pour entretenir dans le peuple de pareilles idées ; partout et toujours ils prêchaient la pénitence, annonçaient la rémission des péchés comme devant inaugurer le nouveau royaume ; ils élevaient la pensée et les espérances des fidèles vers les choses divines et suprasensibles. Dans les ouvrages authentiques des Pères apostoliques, Clément de Rome, Ignace, Polycarpe, nous ne voyons rien des espérances des millénaires : non seulement on n'y trouve aucune raison de considérer le millénarisme comme une partie constitutive de l'enseignement apostolique, mais on y voit les témoignages les plus certains que leur doctrine sur les fins dernières est en parfait accord avec celle de l'Ecriture-Sainte et de l'Eglise. Cependant ceux qui se convertissaient du judaïsme devaient

conserver des vues plus ou moins terrestres sur les félicités du royaume messianique ; car ces vues étaient fréquentes chez les Juifs et ils en attendaient l'accomplissement au second avènement du Seigneur qui leur était promis. Les persécutions effroyables que les chrétiens avaient à endurer de la part des Juifs et des païens devaient encore contribuer à affermir chez un grand nombre et à propager de telles espérances. Ces espérances visaient une félicité qu'on goûterait pendant un règne de mille ans que Jésus-Christ, en revenant à la fin des temps, établirait à Jérusalem ; il y règnerait sur toute la terre avec les justes et eux seuls, au sein de toutes les joies du paradis. Ce temps écoulé, viendrait la résurrection générale, la seconde résurrection des justes, l'éternelle félicité du ciel ou la damnation éternelle en enfer. C'est là ce qu'on appelait le millénarisme.

L'hérésie ne tarda pas à s'en emparer et à la dénaturer encore. Cérinthe, quoique imbu des idées des gnostiques sur la matière, prêcha cependant un royaume de mille ans dont les membres jouiraient d'une félicité sensible, satisfaisant toutes les passions et tous les instincts de la chair [1]. Il rédigea probablement dans l'intérêt de son millénarisme une apocalypse apocryphe, que Caïus de Rome paraît avoir eue sous les yeux au commencement du troisième siècle [2]. Les ébionites devaient se former des idées analogues sur le royaume du Messie : leurs tendances judaïques permettent bien de le conclure [3].

Le millénarisme trouva également de l'écho chez plusieurs Pères orthodoxes, mais sous une forme adoucie. Passablement répandu parmi les chrétiens des premiers siècles, il aurait eu pour auteur, selon Eusèbe [4], Papias, évêque d'Hieraple, au commencement du deuxième siècle. Papias avait composé cinq livres (ἐξηγήσεις τῶν λογίων κυριακῶν), où il avait consigné les discours du Seigneur qu'il avait recueillis de

[1] Eus., *Hist. eccl.* VII, 25; Aug., *De hær.*, VIII. — [2] Eus., *Hist. eccl.*, III, 28. — [3] Hier., *in Jes.*, LXVI, 20 : Judæi et Judaici erroris hæredes Hebionitæ, qui pro humilitate sensus nomen pauperum susceperunt, omnesque mille annorum delicias præstolantes, equos et quadrigas et rhedas et lecticas sive basternas et dormitoria mulosque et mulas et carrucas et diversi generis vehicula, sic intelligunt, ut scripta sunt. Conf. *in Is.*, LXV, 20; *in Zach.* XIV, 9. — [4] *Hist. eccl.*, III, 39.

la bouche des compagnons des apôtres. Saint Irénée[1] l'appelle condisciple de saint Polycarpe et disciple de saint Jean ; mais d'après le début de son ouvrage, cité par Eusèbe, il a pris ces renseignements auprès de ceux qui avaient entendu André, Pierre, Philippe, Thomas, Jacques, Mathieu et les disciples du Seigneur, Ariston et le prêtre Jean. Il reconnaît expressément ces deux derniers pour maîtres. Il enseigne entre autres choses, dans son quatrième livre, que le millénarisme est une doctrine apostolique, ce qu'Eusèbe considère comme une suite de sa faiblesse d'esprit, incapable de comprendre le langage figuré des apôtres, qu'il entendait au pied de la lettre.

On trouve également une allusion au millénarisme dans ce passage de la lettre de saint Bernabé : « Remarquez seulement, mes enfants, ce que signifie ceci : Il a achevé le monde en six jours ; cela veut dire qu'il achèvera toutes choses en six mille ans ; car pour lui un jour est comme mille ans ; il le déclare lui-même quand il dit : Voyez ! le jour actuel est comme mille ans. Aussi, mes enfants, tout sera consommé en six jours, c'est-à-dire en six mille ans. Et le septième jour, il se reposa. Cela veut dire : quand son Fils viendra et qu'il mettra un terme au règne du prince de ce monde, quand il jugera les impies, qu'il transformera le soleil et la lune, alors il se reposera le septième jour dans la béatitude[2]. » Nous trouvons ici cette idée, fréquemment mêlée au millénarisme, que l'histoire du monde durera six mille ans ; mais il n'est pas dit clairement si, après cette période, commencera un règne de mille ans au sens des millénaires.

Plus tard, nous trouvons Justin qui professe expressément sa foi et son espérance à un royaume de mille ans. Le juif Typhon lui ayant demandé quelle était la croyance des chrétiens sur ce règne de mille ans : « Je ne suis pas assez malheureux pour parler autrement que je ne pense. Je vous ai déjà déclaré que je croyais avec plusieurs autres que la chose arriverait en cette manière qui est connue parmi vous ; mais qu'il y avait plusieurs chrétiens de la pure et religieuse doctrine qui n'étaient pas de ce sentiment.

[1] *Adv. Hæres.*, v, 33. — [2] Ch. xv.

Car j'ai soutenu que les soi-disant chrétiens qui sont, en fait, des athées et des hérétiques impies, enseignent des doctrines blasphématoires, athées et insensées. Mais si vous trouvez des gens qui, tout en se disant chrétiens, ne croient pas cela, mais blasphèment le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et soutiennent qu'il n'y a pas de résurrection, mais que les âmes sont au ciel aussitôt après la mort, ne les tenez pas pour de vrais chrétiens. Pour moi et les chrétiens entièrement orthodoxes, nous savons qu'il y aura une résurrection de la chair et un règne de mille ans dans la Jérusalem reconstruite, embellie et agrandie, ainsi que l'annoncent le prophète Ezéchiel, Isaïe et les autres[1]. » Dans le chapitre suivant, Justin invoque surtout *Isaïe*, LXV, 17, 25, et l'Apocalypse de Jean, disciple du Seigneur, et il ajoute que d'après cette Apocalypse, la résurrection de tous et le jugement universel n'auront lieu qu'à la fin du règne de mille ans. Pour le reste, les idées millénaristes de Justin diffèrent beaucoup de celles des hérétiques; car, tout en croyant que le Seigneur mangera et boira avec les siens dans le royaume de la béatitude[2], il ne place pas le bonheur dans la satisfaction des instincts sensuels; mais il écarte expressément du règne du Messie les plaisirs charnels[3].

On voit en outre par les paroles de Justin qu'il y avait à cette époque, même parmi les chrétiens orthodoxes, des

[1] *Dial.*, 80 : Οὐχ οὕτω τάλας ἐγώ, ὦ Τρύφων, ὡς ἕτερα λέγειν παρ' ἃ φρονῶ. Ὡμολόγησα οὖν σοι καὶ πρότερον ὅτι ἐγὼ μὲν καὶ ἄλλοι πολλοὶ ταῦτα φρονοῦμεν, ὡς καὶ πάντως ἐπίστασθε τοῦτο γενησόμενον· πολλοὺς δ' αὖ καὶ τῶν τῆς καθαρᾶς καὶ εὐσεβοῦς ὄντων Χριστιανῶν γνώμης τοῦτο μὴ γνωρίζειν ἐσήμανά σοι... Εἰ γὰρ καὶ συνεβάλετε ὑμεῖς τισὶ λεγομένοις Χριστιανοῖς, καὶ τοῦτο μὴ ὁμολογοῦσιν, ἀλλὰ καὶ βλασφημεῖν τολμῶσι τὸν Θεὸν... καὶ λέγουσι μὴ εἶναι νεκρῶν ἀνάστασιν... μὴ ὑπολάβητε αὐτοὺς Χριστιανούς κ. τ. λ. Quelques-uns, tels que Medus, Dallée, Munscher (*Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens*, II, 455 et suiv.) et d'autres, croient que ce passage renferme une contradiction et qu'il faut lire : τῶν μὴ τῆς καθαρᾶς, c'est-à-dire que les adversaires du millénarisme seraient hétérodoxes. Mais Dœllinger, Semisch et Otto répondent qu'il n'y a pas contradiction, ni par conséquent aucune raison de changer le texte. Il faut se rappeler, disent-ils, que Justin distingne deux classes d'orthodoxes, ceux qui le sont en tous points, bien qu'ils admettent le millénarisme, et ceux qui ne dévient que sur ce dernier point, et reçoivent pour le reste la pure doctrine. S'il appelle hérétiques ceux qui prétendent que les âmes des justes sont admises à la vision de Dieu immédiatement après la mort, c'est évidemment parce qu'il tient pour hérétiques ceux qui nient la résurrection, et que cette doctrine lui paraît une conséquence nécessaire de cette négation.— [2] *Dial.*, 51.— [3] *Dial.*, 81, *De resurr.*, III.

hommes qui ne partageaient pas les idées des millénaires, et, de fait, on les chercherait en vain dans les autres apologistes, Tatien, Athénagore et Théophile. Il semble toutefois qu'elles s'étaient passablement répandues dans l'Asie citérieure ; car c'est là qu'enseignait Papias et que le montanisme se livrait à ses extravagances millénaires. C'est là aussi que saint Irénée, qui passa plus tard à Lyon, avait sucé les erreurs millénaristes que ce docteur de l'Eglise, si éclairé d'ailleurs, a déposées dans ses cinq livres *Contre les hérésies*. Il n'est pas invraisemblable que saint Irénée ait été amené par sa polémique contre les gnostiques, qui combattaient le millénarisme comme ennemis de la matière et des sens, à soutenir cette doctrine ; elle lui permettait de combattre les gnostiques qui faisaient disparaître la matière et d'établir la notion complète de la rédemption et de la restauration totale de l'humanité.

Et, à dire vrai, on ne saurait nier qu'il y a, sous ce rapport, dans le millénarisme, quelque chose de vrai, la conscience vivante de la vertu divine du christianisme, bien que, rigoureusement jugé, il fût erroné et même parfois hérétique. Qui oserait soutenir en effet que le christianisme n'a pas la vertu de supprimer toutes les conséquences du péché, d'enlever la malédiction qui pèse sur la terre, pourvu que les hommes s'appliquent de toute leur âme et de toutes leurs forces à ressembler au Seigneur Jésus-Christ, et que dans toutes leurs actions ils n'aient d'autre but que d'affermir et de propager le règne de Jésus-Christ. Sans doute, le vieil Adam cherche à continuer son œuvre dans l'humanité déchue, et il réclame son tribut. Mais qui peut dire ce que deviendrait la société humaine, la terre entière ne serait-elle pas transformée en paradis, et ne s'établirait-il pas un royaume semblable à celui que rêvent les millénaires pour la fin des temps, si le christianisme arrivait à développer ici bas tout ce qu'il renferme d'éléments divins?

Poursuivant le développement de ses espérances messianiques [1], saint Irénée croit que, lorsque l'empire romain sera détruit, que l'antechrist aura régné trois ans et demi, le Seigneur inaugurera avec tous les martys ressuscités et les

[1] *Adv. hœres.*, v, 24-26.

confesseurs qui lui seront restés fidèles, un royaume de félicité terrestre, fera reconstruire Jérusalem, pour régner de là sur tous les peuples pendant mille ans. L'abondance sera partout, les fruits prospèreront à merveille, et les bêtes sauvages, apprivoisées, obéiront au moindre signe de l'homme. A la fin de ce règne, Satan essaiera de nouveau ses forces pour soulever les peuples subjugués par Jésus-Christ et par les justes ; il fera la guerre à Jérusalem, mais il sera vaincu et terrassé. Alors seulement viendra la fin du monde, la seconde résurrection et le jugement universel. Comme Barnabé et Justin, il invoque en faveur de la durée de ce règne le psaume XC, 4, suivant lequel mille ans sont devant Dieu comme un jour. Ainsi, les six jours de création correspondraient aux six mille ans de l'ordre actuel du monde, et le septième jour du repos au sabbat millénaire du règne de Jésus-Christ, alors que les six mille ans seront écoulés. Il emprunte les peintures diverses du règne de mille ans à Isaie, XI, XXX, XXXI, LIV, LVIII et LXV, à Ezéchiel XXVIII et XXXVII, à Daniel, VII et XII, où il est dit que le Seigneur boira avec ses disciples, dans son royaume, le fruit de la vigne, et à saint Mathieu, XIX, 20, où il est écrit que ceux qui auront tout quitté pour lui recevront le centuple.

Quoique le millénarisme eût trouvé, dans saint Irénée, un champion des plus capables et des plus autorisés, il n'a pas dû recevoir une grande extension. Caïus, qui après le martyre de saint Polycarpe [1] fut disciple de saint Irénée et vécut, suivant Eusèbe [2], sous le pape Zéphyrin au rang des prêtres à Rome, fut ardent à combattre le millénarisme, lorsque les sectes montanistes l'exploitèrent au profit de leur fanatisme et pour étourdir la multitude. Ainsi, les espérances millénaires n'ont pas dû trouver d'écho dans l'Eglise romaine. Quoique l'ouvrage de Caïus, sa dispute avec le montaniste Proclus, ne soit conservé que par fragments dans Eusèbe [3] et dans saint Jérôme, nous y voyons cependant qu'il considérait Cérinthe comme l'auteur de cette fausse théorie ; ce qu'elle offrait de dangereux apparut de plus en plus clairement par les extravagances des monta-

[1] N. 23, ed. Ruinart. — [2] *Hist. eccl.*, II, 25. — [3] *Hist. eccl.*, III, 28.

nistes; de là vient que plusieurs Pères commencèrent à la combattre, bien que Tertullien, en qualité de montaniste, entrât de nouveau en lice pour soutenir le millénarisme dans son ouvrage aujourd'hui perdu : *De spe fidelium*, et dans son livre *Contre Marcion*.

Parmi ses adversaires, il faut ranger Origène, qui devait, pour rester fidèle à ses vues philosophiques sur la valeur de la matière comme simple enveloppe de l'esprit, tenir le millénarisme pour une absurdité. Ceux qui attendent un règne terrestre de Jésus-Christ, il les appelle [1] des esclaves de la terre, et il croit que les chrétiens, en professant cette opinion, s'attireraient de la part des païens le reproche d'imbécillité d'esprit. A l'explication littérale d'une foule de textes de l'Ecriture sur ce sujet, il oppose l'interprétation allégorique.

Cependant Origène, avec ses propositions philosophiques sur la matière et ses interprétations allégoriques souvent arbitraires, ne réussit pas à donner le coup de la mort au millénarisme; au contraire, il prête le flanc à une foule de reproches qui suscitèrent de nouvelles attaques. Un évêque égyptien, Népos, écrivit un livre : Ἔλεγχος ἀλεγοριστῶν, pour justifier de nouveau les espérances des millénaires, et trouva en Egypte de nombreux adhérents. Ils furent combattus par un disciple d'Origène, Denis-le-Grand d'Alexandrie, qui non seulement composa contre Népos une riposte intitulée : Περὶ τῶν ἐπαγγελιῶν [2], mais essaya encore, à Arsinoé, dans la province d'Heptanomos, de les ramener à l'Eglise par des conférences et des conversations amicales, lorsque, après la mort de Népos, le nommé Coracion se fut mis à leur tête. Pour enlever aux millénaires l'appui de la Bible qu'ils invoquaient, Denis en vint jusqu'à refuser à saint Jean la paternité de l'*Apocalypse* [3] et à l'attribuer, sous prétexte de diversité de style, à cet autre Jean, nommé dans les *Actes des Apôtres*. Mais quand il remarque que quelques-uns de ses prédécesseurs auraient attribué l'*Apocalypse* à Cérinthe, il a sans doute en vue Caïus, quoique celui-ci paraisse avoir connu une autre *Apocalypse* apocryphe de Cérinthe.

[1] *De Princip.*, II, 11. — [2] Euseb., *Hist. eccl.*, VII, 24. — [3] Euseb., *Hist. eccl.*, VII, 25.

Dans la suite, nous rencontrons de nouveau, comme défenseurs du millénarisme, Victorin [1], évêque de Pettau à la fin du troisième siècle, et Lactance [2] du commencement du quatrième, bien que cette doctrine perdît de plus en plus de terrain quand finit la persécution sanglante. Cependant, sur la fin du quatrième siècle, nous voyons encore saint Basile et saint Grégoire de Nazianze, puis saint Augustin au commencement du cinquième, combattre cette erreur, qui avait été renouvelée par les apollinaristes ; ce dernier, notamment, par une solide explication de l'Apocalypse, réussit à enlever à l'erreur l'appui qu'elle cherchait dans la Bible. Il avoue [3] que lui aussi, il s'était laissé séduire dans le principe aux espérances des millénaires, non toutefois à celles de Cérinthe, mais à celles qu'avaient adoptées les auteurs ecclésiastiques. Quand au texte qu'on allègue de l'*Apocalypse*, voici ce qu'on lit au début du chapitre xxe : « Je vis descendre du ciel un ange qui avait les clefs de l'abîme et une grande chaîne en sa main. Il prit le dragon, l'ancien serpent, qui est le diable et satan, et il le lia pour mille ans. Il le précipita dans l'abîme, l'y enferma et mit un sceau sur lui, afin qu'il ne séduisît plus les nations, jusqu'à ce que les mille ans fussent accomplis, après lesquels il doit être délié pour un peu de temps, » à dater de là les saints et les martyrs règneront mille ans avec Jésus-Christ. Les autres qui se sont endormis, les méchants, ne vivent pas, mais sont morts. Le royaume commence à la première résurrection ; quand il sera passé, satan sera de nouveau déchaîné ; il séduira les peuples, assiégera le camp des saints, mais il sera vaincu et précipité dans l'étang de feu et de soufre. Le Seigneur reparaîtra dans sa gloire et sa majesté ; la terre et le ciel fuiront devant sa face ; les morts ressusciteront et seront jugés selon leurs œuvres. Voilà la seconde résurrection.

Les millénaires exploitèrent cette description de l'Apocalypse au profit de leurs espérances, et un simple regard jeté sur ce passage fait voir que son texte n'était pas absolument défavorable aux partisans de cet erreur. Cependant

[1] Cf. Hieron., *Catal. vir illustr.*, XVIII. — [2] *Instit. div.*, VII, 14-25. — [3] *De civit. Dei*, XX, 7.

saint Augustin sut leur arracher cette arme. On peut résumer d'un mot la différence de son explication avec celle des millénaires : par le royaume de mille ans, il entend non pas le règne futur de Jésus-Christ, mais son règne présent, c'est-à-dire l'Eglise militante et l'Eglise qui triomphe au ciel. Mille ans, dans l'Ecriture Sainte, marquent souvent un temps long et indéterminé, et nous devons d'autant plus l'admettre ici que la fin du monde demeure inconnue de l'homme, de même que chacun de nous ignore l'heure de sa mort. D'après cela la première résurrection dont parle l'*Apocalypse* n'est pas une résurrection du corps, mais une résurrection de l'âme, à une vie nouvelle et bienheureuse, en d'autres termes, c'est la réception des martyrs et des saints dans le ciel, admis à participer à la souveraineté de Dieu sur tous les hommes et sur l'Eglise en particulier.

Pendant la durée de ce règne, satan est véritablement lié et enchaîné ; car Notre-Seigneur Jésus-Christ, en sa qualité de docteur, de roi et de grand prêtre divin, a brisé sa domination, et ne permet pas qu'il nous tente au dessus de nos forces. Tous les travaux de l'Eglise ont pour objet de restreindre de plus en plus l'empire de satan et de se l'assujettir. Pendant ce temps, les méchants qui se sont endormis, comme dit l'*Apocalypse*, ne vivent pas en quelque sorte, mais sont voués à la mort éternelle de l'âme. Cependant, à la fin de ce règne de Jésus-Christ, le démon sera de nouveau déchaîné pour un peu de temps, trois ans et trois mois, et il lui sera accordé une plus grande puissance. C'est le temps de l'antechrist dont parle également saint Paul. (II *Thess.* II). Mais l'Eglise échappera également à ce danger et le combat se terminera par l'entier assujettissement de satan. Elle prendra dans le cours du temps assez de vigueur et de fermeté dans la foi comme dans les mœurs, pour être en état de soutenir contre le démon la lutte la plus acharnée. Dieu donc permettra toutes ces choses à la fin des temps, il laissera le démon déployer toutes ses forces, afin que la vertu et la magnificence du royaume de Jésus-Christ éclatent davantage. Quand les jours de l'affliction seront ainsi abrégés pour l'Eglise, la fin du monde, le second avènement de Jésus-Christ et la seconde résurrection ou la résurrection du corps, seront proches, Quant aux réprouvés, ils seront réservés à

la mort, mort éternelle pour l'âme comme pour le corps en enfer.

Ainsi le millénarisme fut victorieusement combattu, sur le terrain de l'exégèse; selon la remarque de saint Augustin, un grand service fut rendu au christianisme par l'élimination du millénarisme. Les espérances des chrétiens furent entièrement détournées des choses terrestres et sensibles, et tournées vers le ciel.

Au reste, sans le fanatisme et l'immoralité de Cérinthe et d'autres hérétiques, le millénarisme n'offrait pas de bien grands périls pour la foi, et cela seul explique pourquoi, avant le concile de Nicée, quelques Pères n'hésitaient pas à l'adopter dans une certaine mesure. Il est un point cependant où il blessait directement la foi, bien que saint Augustin n'y touche point spécialement dans sa polémique; c'est à propos des justes immédiatement après la mort: seront-ils admis sur le champ à la vision béatifique, ou seulement après le règne de mille ans et après la résurrection générale? Les millénaires devaient s'arrêter à cette dernière hypothèse; car il semble inconvenant de supposer que les justes participent d'abord à la vision, et qu'ensuite ils redescendent sur la terre pour le règne de mille ans. C'est pourquoi saint Justin [1], saint Irénée, Tertullien [2], Hippolyte, Lactance et autres, qui ont embrassé le millénarisme ont imaginé pour les âmes des justes après la mort un état de félicité secondaire; le premier a tellement accusé sa pensée en ce sens, qu'il considère toute autre opinion comme une négation de la résurrection ou comme une conception empruntée au gnosticisme pour exclure le corps de la béatitude. Cependant saint Irénée et Tertullien, nonobstant leurs idées millénaires et tout en commettant une inconséquence, font une exception pour les martyrs; ils leur accordent la vision de Dieu immédiatement après la mort, probablement parce que le culte des martyrs était généralement répandu [3]. Les autres Pères étendent cette exception à tous les justes qui n'ont plus rien à expier, et montrent

[1] *Dial.*, 80. — [2] Selon Tertullien *(De anima*, 55 et 58), il y aurait présomption à soutenir que les âmes ne vont pas d'abord dans le Hadès, quand Jésus-Christ lui-même a traversé cet état. — [3] Cf. Iren., *Adv. hæres.*, IV, XXXIII, 9; Tertull., *Apoll.*, 47; *De resurr.*, 43.

ainsi qu'ils ne partagent pas les espérances des millénaires[1]. Ils accordent seulement que, par la résurrection glorieuse le corps sera également appelé à la béatitude céleste, qui sera ainsi augmentée encore et consommée. Une dispute s'alluma au moyen-âge sur cette question : on prétendit que le pape Jean XXII qui séjournait à Avignon, aurait eu des doutes à ce sujet ; il avait recueilli dans un livre les textes de l'Ecriture relatifs à cette question et des Pères imbus de millénarisme. Toutefois il ne s'était pas clairement exprimé sur ce sujet ; mais ayant eu à subir des reproches, il expliqua dans une profession de foi, écrite peu avant sa mort, que non seulement il n'avait jamais nié le dogme de foi en question, mais qu'il le professait maintenant expressément. L'affaire fut de nouveau agitée au concile de Florence, et la doctrine traditionnelle solennellement proclamée dans le décret d'Union[2]. Le millénarisme lui-même n'avait plus trouvé de partisans dans l'Eglise depuis le temps de saint Augustin ; mais il fut ressuscité par les sectes fanatiques et manichéennes du moyen-âge, non seulement par l'abbé Joachim de Floris, mais aussi par Pierre d'Oliva, Sagarelli, Dolcino, et autres ; d'eux il passa aux anabaptistes et aux autres sectaires enthousiastes de la Réforme.

[1] Cf. Ign., *ad Rom*, I, 2 et seq.; *ad Smyrn.*, II; *ad Polyc.*, VII; Clem. Rom., *I Cor.*, LVI; *Past.*, Herm., III; *Sim.*, IX, cap. 16. La lettre de l'Eglise de Smyrne sur le martyre de saint Polycarpe, n. 19; Clem. Alex., *Strom.*, VII, 16; Orig., *in Levit.*, Hom. IV, n. 4; *Cypr.*, *Epist*, II, 15, 26; Method., *De resurr.*, dans Photius, cod. 234. — On voit par la lettre des fidèles de Smyrne, transcrite par Caïus, d'après ce qui est dit à la fin, sur un manuscrit de saint Irénée, que c'était alors une coutume générale de l'Eglise de célébrer le jour de leur martyre comme le jour de leur naissance à la vie éternelle (*dies natalis*, γενέλιος. Il est dit notamment de saint Polycarpe qu'il reçut la couronde de l'immortalité et fut associé au bonheur des apôtres et de tous les justes (σὺν τοῖς ἀποστόλοις καὶ πᾶσι δικαίοις); qu'il glorifie Dieu le Père et chante les louanges de Notre-Seigneur Jésus-Christ. — [2] *Loc. cit.* : Illorumque animas, qui post baptisma susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt; illas etiam, quæ post contractam peccati maculam, vel in suis corporibus, vel eisdem exutæ corporibus, prout superius dictum est, sunt purgatæ, in cœlum mox recipi, et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius, etc. La même doctrine est enseignée dans le décret d'Eugène IV aux Arméniens ; car il est dit des enfants qui meurent aussitôt après le baptême : Sed morientes, antequam culpam aliquam committant, statim ad regnum cœlorum et Dei visionem perveniunt.

§ 48

Doctrines anthropologiques du christianisme, dans saint Justin et les autres apologistes.

Dans le paganisme et dans la philosophie païenne, les vérités naturelles relatives à Dieu et aux choses divines étaient souvent obscurcies et dénaturées par une infinité d'erreurs. La même incertitude régnait dans les questions presque aussi essentielles à la religion, concernant la nature de l'homme, ses destinées et ses forces morales. L'ignorance était presque complète quand il s'agissait de la fin surnaturelle de l'homme et des verités qui s'y rattachent. Sur ce point, il suffisait presque de mettre en face la vérité chrétienne, pour la faire paraître dans une lumière d'autant plus éclatante que les erreurs du paganisme révélaient davantage leur inconsistance et leur influence destructrice de la morale. Saint Justin se propose surtout de combattre le fatalisme payen, en lui opposant le libre arbitre et la possibilité de la rédemption, malgré la corruption du péché. Il combat aussi la justice orgueilleuse des Juifs, qui se croyaient assurés de leur salut par cela seul qu'ils descendaient d'Abraham, ou fondaient sur ce motif toutes leurs espérances. Il leur oppose le dogme chrétien de la culpabilité générale des hommes, du péché originel, de la vocation de tous à la grâce et à la vie éternelle en Jésus-Christ. Ajoutons que la doctrine des fins dernières et de la résurrection, offrait à cette époque un intérêt particulier.

1. Relativement à la nature de l'homme, l'Ecriture-Sainte enseigne assez clairement, dans la Genèse et ailleurs, la dichotomie, ou l'existence de deux principes, l'âme et le corps dans une seule nature, quelquefois il est vrai, il est parlé de trois éléments, le corps, l'âme et l'esprit[1]; mais l'Apôtre ne peut pas entendre par là trois parties constitutives et substantiellement distinctes, de l'homme; l'esprit selon lui, n'est que la partie supérieure de l'âme, par où elle est tournée vers Dieu et remplie de la grâce.

[1] *I Thess.*, v, 23.

C'est en ce sens également que Justin parle d'une triade ; au fond, il s'agit toujours dans l'homme d'une dualité substantielle. Il se rattache à l'ancienne définition traditionnelle quand il définit l'homme un animal raisonnable[1] ζῶον λογικόν, *animal rationale*, composé d'un corps et d'une âme (ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστός)[2]. Quand il parle des peines éternelles, il remarque[3] que les réprouvés seront punis avec leurs âmes dans les mêmes corps qu'ils auront portés sur la terre ; il ne mentionne aucune autre partie constitutive de la nature humaine ; il dit expressément au contraire que l'âme et le corps sont les deux éléments constitutifs du corps du Seigneur[4].

Et cependant on prétend trouver chez lui la trichotomie essentielle, et on croit[5] que Justin, quand il parle plus exactement et plus complètement selon ses vues personnelles, distingue expressément trois parties dans l'homme, le principe raisonnable ou pensant c'est-à-dire l'esprit; le principe de la vie animale, l'âme ; et l'ensemble de la matière inerte en soi, inanimée, le corps. On cite en preuve un passage de son écrit sur la résurrection : « La résurrection convient à la chair déchue, car l'esprit ne tombe point ; l'âme est dans le corps, qui sans elle est mort ; car le corps est la demeure de l'âme, et l'âme la demeure de l'esprit ; ceux-là conservent ces trois choses qui espèrent véritablement en Dieu et qui ont une foi exempte de doute[6]. » Quelque contraires que ces expressions paraissent à la dichotomie, nous contestons néanmoins qu'il s'agisse dans ce passage de trichotomie au sens indiqué. On voit tout d'abord par l'ensemble de ce traité sur la résurrection, notamment dans les chapitres qui précèdent immédiatement, que partout l'auteur n'admet que deux éléments essentiels dans la nature humaine, dont l'un, le corps, se résout à la mort en ses éléments primitifs, pour ressusciter à la résurrection, et

[1] *De resurr.*, 8. — [2] Cf. *Dial.*, 93. — [3] *Apol*,, I, 8. — [4] *Apol.*, II, 10. — [5] Semisch, II, p 361. — [6] *De res.*, 10 : Ἀνάστασίς ἐστι τοῦ πεπτωκότος σαρκίου, πνεῦμα γὰρ οὐ πίπτει, ψυχὴ ἐν σώματί ἐστιν, οὐ ζῇ δὲ ἄψυχον· σῶμα ψυχῆς ἀπολειπούσης οὐκ ἔστιν· οἶκος γὰρ τὸ σῶμα ψυχῆς, πνεύματος δὲ ψυχὴ οἶκος· τὰ τρία ταῦτα τοῖς ἐλπίδα εἰλικρινῆ καὶ πίστιν ἀδιάκριτον ἐν τῷ Θεῷ ἔχουσι σωθήσονται.

se réunir à la même âme comme corps incorruptible. Cela paraît très clairement au chapitre septième, où il réfute cette objection que le corps étant la cause du péché est indigne de ressusciter du tombeau : « La chair disent-ils est coupable et force l'âme elle-même à pécher ; ils accusent injustement la chair, en lui attribuant les péchés des deux, de l'âme et du corps. Comment, en effet, le corps pourrait-il pécher seul, s'il n'avait pas une âme pour l'y conduire et l'y déterminer? Quand de deux bœufs l'un est détaché du joug, nul des deux ne peut labourer seul; de même, ni l'âme seule, ni le corps seul ne peuvent rien quand leur liaison est dissoute[1]. »

L'auteur donne ensuite au chapitre huitième, la définition de l'homme mentionnée ci-dessus (ζῶον λογικόν), et il ajoute qu'on fait une mauvaise distinction en disant que l'âme se sauve seule sans le corps, d'autant que la possibilité de la résurrection du corps a été démontrée[2]. Cette distinction de l'âme et du corps comme étant les deux composants de la nature humaine est maintenue dans tout le chapitre. Elle se trouve également au neuvième, et même au dixième, immédiatement après le passage cité plus haut, où, d'après Semisch, la trichotomie serait enseignée ; il y est de nouveau parlé de deux principes, dont l'un, l'âme, selon l'opinion des adversaires, serait immortelle et l'autre, le corps, périssable et incapable de ressusciter. D'après tout cela, il est impossible que le sens donné par Semisch soit le véritable, d'autant plus que ce passage est à peu près le seul où un troisième élément l'esprit ou *pneuma*, soit nommé à côté de l'âme et du corps. Nous sommes forcés, au contraire, de chercher une autre explication, bien qu'il soit difficile de l'établir rigoureusement, car le texte renferme une lacune immédiatement avant les paroles dont il s'agit. Il est certain en tout cas que

[1] *Loc. cit.* : Ναὶ φασιν. Ἀλλ' ἁμαρτωλὸς ἡ σάρξ, ὥστε καὶ τὴν ψυχὴν ἀναγκάζειν συναμαρτάνειν, μάτην κατηγοροῦντες αὐτῆς καὶ τὰ τῶν ἀμφοτέρων ἁμαρτήματα μόνῃ περιτιθέντες. Ποῦ γὰρ καθ' ἑαυτὴν ἡ σάρξ ἁμαρτῆσαι δυνήσεται, ἐὰν μὴ τὴν ψυχὴν ἔχῃ προηγουμένην καὶ προκαλουμένην αὐτήν; Ὥσπερ γὰρ ζεῦγος βοῶν λυθέντων ἀπ' ἀλλήλων τοῦ ζυγοῦ οὐδέτερος αὐτῶν κατ' ἰδίαν ἀροῦν δύναται, οὕτως οὐδὲ ψυχὴ καὶ σῶμα λυθέντα τῆς συζυγίας καθ' ἑαυτὰ ποιῆσαί τι δύναται. — [2] *Loc. cit.* : Οὐκ ὄντος δὲ ἀδυνάτου, καθάπερ δέδεικται, τὴν σάρκα ἔχειν τὴν παλιγγενεσίαν, τίς ἡ διάκρισις, ὥστε τὴν μὲν ψυχὴν σώζεσθαι, τὴν δὲ σάρκα μή;

dans les Pères postérieurs, notamment dans saint Irénée, où il est parlé en divers endroits du corps, de l'âme et de l'esprit, le *pneuma* n'est jamais désigné comme un principe substantiel et distinct à côté de l'âme, ou comme une troisième partie constitutive de la nature humaine, mais seulement comme la cause, le principe supérieur de la vie de la grâce, l'union de l'âme avec le Saint-Esprit par la grâce sanctifiante. Justin doit avoir voulu exprimer ce sens ; car dans un autre endroit, le seul qu'on puisse citer comme parallèle, au chapitre sixième du *Dialogue*, πνεῦμα ζωτικόν, désigne l'influence que Dieu exerce sur l'âme humaine pour lui conserver l'existence et la vie, et la préserver de l'anéantissement. On ne peut pas le moins du monde concevoir en cet endroit, dans les premiers chapitres du *Dialogue*, l'âme comme le principe de vie animale et l'esprit comme la raison supérieure, car dans le chapitre quatrième la connaissance intellectuelle et la faculté de choisir sont attribuées à l'âme, et dans le chapitre sixième, il est dit que la nature humaine se compose d'un corps et d'une âme, et la mort est représentée comme leur séparation.

2. Dans les premiers chapitres du *Dialogue*, Justin développe sa doctrine sur l'immortalité de l'âme, et il a été suivi dans la suite par plusieurs Pères grecs. S'il admet l'immortalité de l'âme, ce n'est point parce que sa substance est simple, et qu'elle échappe ainsi à la dissolution ou à l'anéantissement ; il lui attribue seulement la possibilité d'arriver à un état indestructible, et il considère son immortalité effective comme un don que Dieu lui envoie par une influence spéciale de sa grâce et de sa providence. La raison de cette espèce d'immortalité dans un esprit fini vient selon lui, de ce qu'il n'est pas un être absolu ; Dieu seul, être absolu et éternel, possède la vie en soi ; tandis que l'esprit fini ne reçoit que de Dieu tout ce qu'il a de vie. Justin ne dit point si Dieu peut lui attribuer l'immortalité comme une propriété naturelle et essentielle, comme une force immanente ; mais, dans son opinion, il doit le nier : « De même que l'homme n'existe pas toujours comme tel, et que le corps ne demeure pas toujours uni à l'âme, que cette harmonie de l'âme et du corps cesse dès que l'âme quitte le corps ; de même, si l'âme devait être détruite, l'esprit vivifiant devrait

l'abandonner, elle devrait cesser d'exister et retourner là d'où elle a été tirée[1]. »

Quant à la valeur de cette explication de l'immortalité de l'âme, la révélation ne s'en est pas expliquée, et l'Eglise n'a pas eu l'occasion de résoudre ce problème. Quoi qu'il en soit, cette manière de voir de Justin n'est pas habituelle chez les Pères et les Scholastiques. Il est vrai que l'immortalité de l'âme n'a rien de commun avec le caractère absolu de Dieu chez qui l'être, la nature et l'existence sont réellement identiques et existent nécessairement : Dieu étant l'être nécessaire et absolu, rien en lui ne peut être détruit ou rentrer dans le néant, au sens rigoureux du mot, cela est métaphysiquement impossible, pour parler le langage de l'école ; tandis que l'esprit fini pourrait être replongé dans le néant par le même Dieu dont il a reçu l'être et la vie. Du moins la destruction de l'âme est métaphysiquement concevable, car son être est hypothétique. Cependant l'immortalité de l'âme n'est pas absolument un don, comme le veut Justin, elle ne dépend pas d'une influence spéciale de l'esprit vivificateur. L'âme possède de par la nature plus que la possibilité de pouvoir être immortelle ; elle est déjà naturellement incorruptible parce qu'elle est, de sa nature, immatérielle et spirituelle, et qu'elle ne dépend point de la matière, principe de corruption. Justin ne distingue point entre l'immortalité ou indestructibilité que Dieu, par sa toute puissance, a donnée au corps, ou qu'il peut donner à tout autre objet matériel, et l'immortalité de l'âme qui lui est donnée par nature en même temps que l'existence.

L'opinion de Justin sur l'immortalité se retrouve dans Arnobe sous la même forme[2]. Quant à Théophile, il parle au moins inexactement de l'homme en général[3], bien qu'il semble n'avoir en vue que l'immortalité du corps que l'homme avait reçue dans le paradis comme une grâce particulière, et dont la conservation dépendait de la fidélité aux

[1] *Dial.*, 6 : Ἀλλὰ ὥσπερ ἄνθρωπος οὐ διαπαντός ἐστιν οὐδὲ σύνεστιν ἀεὶ τῇ ψυχῇ τὸ σῶμα, ἀλλ', ὅταν δέῃ λυθῆναι τὴν ἁρμονίαν ταύτην, καταλείπει ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα καὶ ὁ ἄνθρωπος οὐκ ἔστιν, οὕτως καὶ, ὅταν δέῃ τὴν ψυχὴν μηκέτι εἶναι, ἀπέστη ἀπ' αὐτῆς τὸ ζωτικὸν πνεῦμα καὶ οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ ἔτι, ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ὅθεν ἐλήφθη ἐκεῖσε χωρεῖ πάλιν. — [2] *Adv. Gent.*, II, p. 52. — [3] *Adv. Autol.*, II, 27.

commandements de Dieu. Cependant, il n'entrait pas dans les vues de Justin de rendre par son hypothèse l'immortalité de l'âme incertaine. Au chapitre cinquième du *Dialogue*, il invoque expressément la preuve morale de l'immortalité de l'âme ; les méchants, dit-il, se réjouiraient et perdraient toute crainte de péché, s'il n'y avait pas de peines éternelles.

Nous pouvons en tout cas tirer des vues de Justin sur l'immortalité de l'âme une preuve contre le reproche qu'on lui a fait à propos de l'émanation, comme s'il faisait de l'âme une portion, un écoulement de Dieu. Il reconnait sans doute, au commencement de son *Dialogue* avoir eu de pareilles idées avant sa conversion, et avoir répondu affirmativement[1] à cette question de l'ancien sage : l'âme est-t-elle divine, immortelle, et une portion de l'intelligence divine (αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ βασιλικοῦ νοῦ μέρος) ; mais rien n'indique que ce fût là, à ses yeux, la doctrine du christianisme. Il en est de même quand il adopte l'opinion des gnostiques, que la rédemption et le salut en Jésus-Christ viennent à l'âme, comme une portion et un souffle de Dieu, mais non au corps[2]. Son intention, ici, est de battre ses adversaires avec leurs propres armes en répondant que Dieu ne donne pas une marque particulière de bonté quand il a sauvé ce qui est une partie et un souffle de Dieu, mais bien quand il rachète le corps et le ressuscite du tombeau[3]. L'expression de « souffle de Dieu » (ἐμφύσημα) pour désigner l'âme, suggérée par la Genèse, et fréquemment employée par Justin[4] et d'autres Pères, ne prouve rien non plus pour la théorie de l'émanation qu'on lui impute. Il devait au contraire, à raison de ses vues particulières, attribuer l'origine de l'âme à un acte créateur de la volonté de Dieu, car il ne pouvait pas concevoir comme nécessaire encore, à côté de l'émanation, un acte particulier de Dieu pour conserver l'existence aux êtres raisonnables. Enfin, il est à peine besoin de faire remarquer que par le σπέρμα τοῦ λόγου, inné (συγγενές) à tout homme, même païen, il n'entendait pas un écoulement du Verbe dans le sens d'émanation ;

[1] Cap. IV. — [2] *De resurr.*, 8. — [3] *Loc. cit.* : Αὐτὸ γὰρ ἐξ ἑαυτοῦ εἶχε τὴν σωτηρίαν, ὥστε τὴν μὲν ψυχὴν σώζων οὐ μέγα ποιεῖ· τὸ γὰρ σώζεσθαι πάρεστιν αὐτῇ, ὅτι ἐστὶν αὐτοῦ μέρος, ἐμφύσημα αὐτοῦ οὖσα. — [4] ***Dial.***, 40.

car l'opposition de ce sens avec toute la doctrine révélée en Jésus-Christ montre assez clairement que cette expression doit se prendre au figuré.

3. La question du libre arbitre est un des thèmes habituels des Apologistes et de la plupart des Pères des premiers siècles. Les païens en avaient généralement perdu la connaissance, ou du moins elle avait été obscurcie par les idées religieuses qui régnaient sur la fatalité du destin. Poètes et philosophes s'étaient donné la main pour célébrer le sombre destin et lui assujettir à la fois les dieux et les hommes. Non seulement ce fatalisme dénaturait l'idée de Dieu dans le monde païen, et écartait la pensée consolante d'une providence divine, mais il rendait absolument impossible tout effort moral, et ces idées fatalistes étaient fort répandues parmi le peuple, car l'expérience prouve qu'aux époques de grande immoralité, elles trouvent facilement de l'écho chez les esprits corrompus et vicieux, et servent d'excuse à l'immoralité. Le christianisme, pour remplir sa tâche et opérer une régénération des mœurs ne devait pas demeurer indifférent en présence de ce fatalisme, également adopté par les gnostiques, mais s'appliquer de toutes ses forces à affermir la notion de la liberté morale, déjà gravée dans notre conscience naturelle.

Justin montre donc que l'idée d'un destin, d'une cause inconsciente, obscure, qui dominerait toutes choses, est une absurdité : car il faudrait admettre que cette cause suprême se contredit elle-même, ou que son empire est divisé en lui-même, puisqu'elle opérerait le bien dans celui-ci et le combattrait dans celui-là par le mal [1], qu'elle est quelque chose de changeant, par conséquent qu'elle ne peut être absolue. Si l'on ne veut pas en convenir, il faut supprimer toute différence entre le bien et le mal et considérer toutes les notions de morale comme une folie [2].

[1] *Apol.*, I. 43 : Εἰ δὲ εἵμαρτο..., οὐδ' οἱ μὲν ἦσαν σπουδαῖοι, οἱ δὲ φαῦλοι, ἐπεὶ τὴν εἱμαρμένην αἰτίαν φαύλων καὶ ἐναντία ἑαυτῇ πράττουσαν ἀποφαινοίμεθα. — [2] *Apol.*, II, 7 : Εἴτε γὰρ καθ' εἱμαρμένην φήσουσι τὰ γινόμενα πρὸς ἀνθρώπων γίνεσθαι, ἢ μηδὲν εἶναι θεὸν παρὰ τρεπόμενα καὶ ἀλλοιούμενα καὶ ἀναλυόμενα εἰς τὰ αὐτὰ ἀεί... καὶ αὐτὸν τὸν θεὸν διά τε τῶν μερῶν διά τε τοῦ ὅλου ἐν πάσῃ κακίᾳ γινόμενον· ἢ μηδὲν εἶναι κακίαν μηδ' ἀρετήν, ὅπερ καὶ παρὰ πᾶσαν σώφρονα ἔννοιαν καὶ λόγον καὶ νοῦν ἐστι. Cf. *Apol.*, I. 43.

Quand les fatalistes invoquent les prophéties de l'Ecriture, ils en tirent de fausses conclusions, car elles ne peuvent s'expliquer que par la science de Dieu et la prévision de l'avenir, et non par une ordonnance, un gouvernement fataliste des affaires humaines [1]. De même l'existence du mal dans le monde n'est pas davantage la preuve qu'il existe un destin ; car il y a quantité de choses qui ne se sont pas opérées par Dieu, mais par la puissance des méchants en vertu d'une permission divine [2].

Aux idées païennes sur le destin, le christianisme oppose le dogme du libre arbitre, en vertu duquel l'individu se détermine de lui-même au bien ou au mal [3]. Non seulement l'Ecriture sainte le suppose à toutes ses pages, mais notre propre conscience en rend le témoignage le plus explicite. Ce dogme a pour lui, d'une part, ce fait incontestable que dans nos actes, nous adoptons aujourd'hui une ligne de conduite, et demain une autre, que nous prenons tantôt le parti du bien, tantôt celui du mal, et cela toujours selon notre bon plaisir. « Or, si j'étais déterminé par un destin à être bon ou mauvais, je ne pourrais pas être susceptible des contraires, ni changer si souvent [4]. » La liberté morale ne ressort pas moins de la nécessité des lois pour régler les actions humaines; et les stoïciens eux-mêmes se voient obligés de reconnaître en morale cette nécessité des lois, bien qu'en métaphysique ils se prononcent pour un destin inexorable [5]. Enfin, nous nous sentons obligés de reconnaître que nous et nos semblables nous méritons d'être récompensés pour le bien et punis pour le mal que nous faisons : ce qui serait absurde et injuste, si l'homme, avec sa liberté morale, n'était pas responsable du bien comme du mal qu'il fait [6].

Athénagore démontre par les mêmes raisons l'existence de la liberté morale [7], et Théophile, dans l'endroit déjà cité [8], soutient que l'homme a été créé de Dieu avec le libre arbitre, afin de pouvoir mériter l'immortalité et la vie éternelle par l'observation des commandements, et que le libre arbitre lui est demeuré après le péché; car « Dieu,

[1] *Apol.*, I, 44. — [2] *Apol.*, II, 7. — [3] *Dial.*, 88, 102, 141. — [4] *Apol.*, I, 43. — [5] *Ibid.* — [6] *Ibid.* — [7] *Legat.*, 24. — [8] *Ad Autol.*, II, 27.

dit-il, a créé l'homme libre. Mais ce que l'homme s'était ravi par paresse et désobéissance, Dieu le lui restitue par une bienveillance et une miséricorde particulières, quand il obéit à ses commandements. De même en effet que l'homme s'était attiré la mort par la révolte, il peut, en se soumettant aux commandements de Dieu, dès qu'il le veut, mériter la vie éternelle. Car Dieu nous a donné une loi et de saints commandements; quiconque les observe peut se sauver, et, quand il aura participé à la rédemption, recevoir l'immortalité en héritage[1]. »

4. Notre exposition de la doctrine de Justin sur le libre arbitre serait inexacte et incomplète si nous n'envisagions que sa polémique contre le fatalisme païen; on serait tenté de le soupçonner de pélagianisme, si nous n'ajoutions pas que sur le terrain de la morale telle que l'enseigne le christianisme, il admet, avec le libre arbitre, un autre élément supérieur, et qu'il conçoit l'homme dans une dépendance continuelle du premier Adam comme du second. Justin n'ignore pas que le libre arbitre de l'homme dépend d'une part, du péché, et de l'autre, de la grâce; pour lui, l'homme n'est pas seulement une monade qui se suffit à elle-même; il est adapté comme membre vivant dans l'organisme d'une race déchue en Adam et racheteé en Jésus-Christ.

En ce qui regarde d'abord le péché originel, il n'avait affaire à aucune hérésie qui niât la corruption pesant sur l'humanité; au lieu de cela, le gnosticisme se complaisait dans les exagérations qui l'obligeaient à relever la liberté morale de l'homme. Cependant il ne laisse point de mentionner la corruption qui pèse sur chacun de nous dès sa naissance. Après avoir parlé dans son Apologie du baptême comme sacrement de la régénération, il continue : « La raison de cet action nous est ainsi indiquée par les Apôtres : Comme nous ne savons rien de notre première naissance, que nous sommes nés nécessairement de l'union charnelle de nos parents, que nous avons été élevés dans des mœurs corrompues et de mauvaises habitudes, afin que nous ne demeurions pas des enfants de la néces-

[1] Conf. Just.. *Apol.*, I, 14.

sité et de l'ignorance, mais que nous devenions des enfants de l'élection et de la connaissance divine et que nous recevions dans l'eau la rémission de nos péchés [1], on invoque sur celui qui veut être régénéré et qui conçoit du regret de ses péchés, le nom du Père de toutes choses et du Seigneur Dieu, etc. »

Ainsi, selon Justin, nous avons besoin d'être régénérés par le baptême pour être affranchis de l'ignorance et de la nécessité de pécher d'une part, parce que nous y sommes déjà assujettis dès notre naissance par l'union de la chair, et, d'autre part, parce que cette corruption augmente encore par la mauvaise éducation et par l'influence de la société humaine! Si Jésus-Christ est seul sans péché, c'est parce qu'il est né, non d'une union charnelle, mais d'une vierge [2]. Sans doute, la première *Apologie* ne développe point le dogme du péché originel dans toute son étendue et dans tous ses détails; cependant nous avons le droit de supposer, d'après l'analyse que nous venons de donner, que Justin devait le connaître par l'Epître de saint Paul aux Romains.

Il ne s'exprime pas aussi clairement dans un autre endroit du *Dialogue*, où il mentionne le baptême du Seigneur, lorsqu'il dit que le Seigneur s'y est soumis, ainsi qu'à la passion et à la mort, à cause du genre humain, qui depuis Adam est tombé dans la mort et dans la séduction du démon, car chacun est devenu mauvais par sa propre faute ! [3] » Sans doute on ne saurait, de ces seules paroles,

[1] *Apol.*, I, 61 : Καὶ λόγον δὲ εἰς τοῦτο παρὰ τῶν ἀποστόλων ἐμάθομεν τοῦτον· ἐπειδὴ τὴν πρώτην γένεσιν ἡμῶν ἀγνοοῦντες, κατ' ἀνάγκην γεγεννήμεθα ἐξ ὑγρᾶς σπορᾶς κατὰ μίξιν τὴν τῶν γονέων πρὸς ἀλλήλους καὶ ἐν ἔθεσι φαύλοις καὶ πονηραῖς ἀνατροφαῖς γεγόναμεν, ὅπως μὴ ἀνάγκης τέκνα μηδὲ ἀγνοίας μένωμεν, ἀλλὰ προαιρέσεως καὶ ἐπιστήμης, ἀφέσεώς τε ἁμαρτιῶν ὑπὲρ ὧν προημάρτομεν τύχωμεν, ἐν τῷ ὕδατι ἐπονομάζεται τῷ ἑλομένῳ ἀναγεννηθῆναι καὶ μετανοήσαντι ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις τὸ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ ὄνομα. Wœrter, *De la grâce et du libre arbitre*, remarque (p. 131) excellemment, — contre l'explication arbitraire de Semisch, qui considère comme une incidente indiquant une cause, ce membre de phrase : καὶ ἐν ἔθεσι κ. τ. λ., et qui l'entend à peu près dans ce sens : « parce que nous avons été élevés dans des mauvaises mœurs, etc., » — il remarque que ce membre de phrase est coordonné à καὶ, et qu'il indique par conséquent un second motif pour la nécessité de la régénération. — [2] *Dial.* 83. Voy. ci-dessus. — [3] *Dial.* 88 : Ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ γένους τοῦ τῶν ἀνθρώπων,

ni tirer cette conséquence pélagienne que les péchés de tous ne sont que personnels, s'expliquant uniquement par l'imitation du péché d'Adam, ni en déduire la doctrine complète du péché originel, en regard du péché personnel [1]. Cependant la culpabilité générale est clairement enseignée dans notre passage, où l'auteur fait une allusion assez marquée à ce passage, *Rom.*, v, 12, où il est dit que la mort de tous est le châtiment du péché d'Adam. Que si la mort frappe également ceux qui n'ont pas de péchés personnels, il faut que le péché d'Adam leur soit adhérent de quelque manière; mais Justin ne trouve pas l'occasion de s'en expliquer davantage.

Les autres apologistes n'entrent guère non plus dans l'examen détaillé de la culpabilité générale et encore moins de son rapport avec le péché d'Adam. Théophile seul touche ce dernier point, quand il rapporte au péché d'Adam une foule de maux qui existent dans la nature extérieure et visible, et la malédiction qui pèse sur elle. Il dit [2] que les animaux ont perdu leur douceur et se sont mis en hostilité contre l'homme, parce que le maître de la création, l'homme, a transgressé le commandement de Dieu et lui a désobéi ; mais qu'ils reprendront leurs véritables rapports avec l'homme quand le règne du péché aura cessé. Il attribue également au péché d'Adam dans le paradis, la mort, les peines, les tribulations et les maladies de cette vie [3]. Il remarque en particulier, à propos de l'arbre de la science du bien et du mal, que son fruit n'était pas défendu parce qu'il aurait été vénéneux, mais parce que Dieu voulait être honoré par l'abstinence. On s'étonne seulement de le voir comparer l'état primitif à l'âge de l'enfance, et croire que Dieu lui refusait la connaissance de ce qui dépassait son âge et sa portée, sur le dogme de la grâce, comme sur la doctrine du péché originel.

5. Justin a été, ainsi que les autres apologistes, accusé de pélagianisme, parce que souvent il appuie exclusivement sur le libre arbitre. Quand il combat les vues charnelles des

δ ἀπὸ Ἀδὰμ ὑπὸ θάνατον καὶ πλάνην τὴν τοῦ ὄφεως ἐπεπτώκει, παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἑκάστου αὐτῶν πονηρευσαμένου. — [1] Mattes l'a essayé dans la *Revue trimestrielle* de Tubingue, 1859, p. 367, en prenant παρά dans le sens de « à côté. » — [2] *Ad Autol.*, II, 17. — [3] *Ibid.*, cap. xxv.

Juifs, qui se croyaient assurés de leur salut par cela seul qu'ils descendaient d'Abraham, et qu'il leur oppose des passages : *Is.*, I, 7, *Ezéch*,, XIV, 18 [1], où il est dit que nul ne peut être sauvé que par sa propre justice, on l'accuse d'avoir nié la grâce, d'avoir fait dépendre du libre arbitre seul l'acquisition de la vie éternelle. Egalement quand il dit des païens Socrate et Héraclite [2] qu'ils étaient chrétiens pourvu qu'ils vécussent conformément à leur raison, on lui impute d'enseigner le pélagianisme et de rendre le salut indépendant de Jésus-Christ. Dans le premier passage, notre propre justice n'est opposée qu'à la descendance d'Abraham selon la chair, laquelle suffisait aux yeux des Juifs pour se sauver; mais ce n'est point là cette fausse confiance en la sainteté des œuvres que saint Paul a si fort à cœur de combattre. Il entend simplement que les œuvres morales et la vertu personnelle sont une condition de salut, il ne dit point que celles-ci produisent d'elles-mêmes la vie éternelle sans les mérites de Jésus-Christ, ni que la grâce soit nécessaire pour les opérer. Le contraire sur ces deux points est insinué en d'autres passages.

D'abord il n'enseigne point que la loi positive de l'ancien Testament, notamment la loi cérémonielle, fût suffisante pour obtenir la justification, précisément parce qu'elle n'avait pas une valeur universelle, qu'elle n'a été donnée qu'à cause de la pente des juifs au péché et en raison de la situation particulière de ce peuple [3]. Abraham n'a été justifié que par la foi [4]. Bien plus, cette condition subjective de la justification qui a plus de rapport à Jésus-Christ que l'accomplissement de la loi, ne suffit point sans une autre condition objective, l'application des mérites de Jésus-Christ. C'est précisément parce que les Juifs oubliaient celle-ci qu'ils sont à ses yeux des hommes qui se justifient eux-mêmes οἱ δικαιοῦντες ἑαυτούς) [5]. Au contraire, tous ceux qui sont sauvés ne le sont que par les mérites de Jésus-Christ ; car la malédiction ou la faute pèse sur tous, à cause de leur culpabilité : sur les Juifs qui ne remplissent jamais les lois ponctuellement ; sur les païens adonnés à l'idolâtrie, à la pédérastie et à

[1] *Dial.* 140. — [2] *Apol.*, I, 46. — [3] *Dial.* 23. — [4] *Ibid.*, cap. XXIII, XCII. — [5] *Ibid.*, cap. XXV.

d'autres péchés. Cette malédiction de tous, Jésus-Christ l'a prise sur lui-même et il a satisfait pour tous[1]. C'est pourquoi les Juifs doivent faire en sorte d'être sauvés par Jésus-Christ (ὅπως σωθῆτε μετὰ τοῦ Χριστοῦ)[2]; car il délivre de la mort tous ceux qui font pénitence et qui croient en lui[3].

Si le Seigneur lui-même, dit Justin, avoue (*Ps.* XXI, 10) qu'il ne peut être sauvé que par Dieu, à plus forte raison les Juifs se trompent-ils quand ils croient être justifiés sans cette espérance, par la descendance charnelle, par les richesses ou la sagesse[4], c'est pourquoi Jésus-Christ est appelé ailleurs victime pour tous les pécheurs[5].

Quant à l'autre passage cité plus haut, où quelques païens sont appelés chrétiens et où il est dit qu'ils peuvent se sauver, il faut faire attention au contexte ; car voici la réponse que l'auteur, dans la *Lettre à Diognète,* fait à cette objection : D'où vient que le Verbe est venu si tard sur la terre, si l'on ne pouvait être sauvé et racheté que par lui. Et il répond : Jésus-Christ, le fils unique du Père et le Verbe, a étendu son opération sur le genre humain tout entier ; car il est le Verbe qui, selon le prologue de l'évangile de saint Jean, éclaire tout homme venant au monde, et qui a laissé tomber aussi quelques rayons de vérité dans les ténèbres du paganisme. Celui qui conforme sa vie à cette vérité vit d'après le Verbe et mérite même, selon Justin, le nom de chrétien, eût-il été tenu pour athée, comme Socrate et Héraclite[6]. Or si nous écartons ce qu'il y a d'étrange dans le nom de chrétien donné à un païen, non seulement Justin n'affirme rien qui sente le pélagianisme, mais il fait expressément dépendre de Jésus-Christ, les moyens extraordinaires de salut pour les païens[7]. Tertullien dit la même chose dans cette

[1] *Ibid.*, cap. XCV. — [2] *Ibid.*, cap. XCII. — [3] *Ibid.*, cap. C. — [4] *Dial.* 102 : Εἰ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ φαίνεται μήτε κατὰ τὸ εἶναι ἰσχυρὸς μήτε διὰ τὸ σοφὸς λέγων δύνασθαι σώζεσθαι, ἀλλὰ πρός τὸ ἀναμάρτητος εἶναι, ὡς Ἠσαΐας φησὶν μηδὲ μέχρι φωνῆς ἡμαρτηκέναι αὐτὸν (ἀνομίαν γὰρ οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ δόλον τῷ στόματι), ἄνευ τοῦ θεοῦ σωθήσεσθαι μὴ δύνασθαι, πῶς ὑμεῖς ἢ καὶ οἱ ἄνευ τῆς ἐλπίδος ταύτης σωθήσεσθαι προσδοκῶντες οὐχ ἑαυτοὺς ἀπατᾶν λογίζεσθε; — [5] *Ibid.*, cap. XL. — [6] *Apol.*, I, 46 : Καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι μὴν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς κ. τ. λ. — [7] *Apol.*, II, 10 : Χριστῷ δέ, τῷ καὶ ὑπὸ Σωκράτους ἀπὸ μέρους γνωσθέντι (λόγος γὰρ ἦν καὶ ἔστιν ὁ ἐν παντὶ ὤν κ. τ. λ., οὐ φιλόσοφοι οὐδὲ φιλολόγοι μόνον ἐπείσθησαν κ. τ. λ.

expression devenue classique : l'âme est naturellement chrétienne ; et cette façon de parler ne contredit pas ce que la révélation enseigne sur le péché originel, sur la nécessité de la grâce et sur l'unique Eglise où l'on puisse se sauver. Car si nous envisageons le cas de nécessité et la simple possibilité de se sauver, la foi explicite à l'existence de Dieu, à la fin surnaturelle dans le ciel et à l'incarnation, comme condition établie de Dieu pour opérer notre salut, est seule absolument nécessaire pour acquérir la vie éternelle (*necessitate medii*).

Or, la raison humaine peut acquérir la connaissance de la première vérité sans révélation surnaturelle, et pour arriver à la seconde, il y a dans l'âme certaines dispositions préparatoires, quoique éloignées, une aspiration involontaire vers la possession de la vérité absolue et vers le bien infini, assez forte pour que, à la première annonce des miséricordes de Dieu qui s'offre si gracieusement à nous et qui veut nous unir à lui par les liens d'un amour éternel, l'âme se sente attirée à la foi, quand la grâce et la bonne conduite ont préparé la voie et continuent d'exercer leur action.

Or, cette annonce, quoique vague encore, le Verbe pouvait la faire aux païens eux-mêmes, surtout s'ils obéissaient de leur mieux à la voix de la conscience, et s'efforçaient d'accomplir leur tâche morale naturelle avec soin et persévérance. Mais Justin donne clairement à entendre qu'il faut une illumination particulière du Verbe et une opération spéciale de la grâce pour susciter dans l'âme une vie surnaturelle ; et à la fin du même chapitre, il déclare que l'incarnation est nécessaire.

Si donc, d'après ce qui précède, l'acquisition de la vie éternelle ne dépend pas uniquement de l'activité morale de l'homme, comme le voulaient les pélagiens, si elle n'est devenue possible que par les mérites de Jésus-Christ, Justin conçoit aussi tout autrement que les pélagiens cette condition subjective du salut. L'activité morale n'est pas purement humaine, mais produite par la grâce divine. L'élément principal de cette activité morale de l'homme pour recevoir la rémission de ses péchés, c'est la foi et la conversion du cœur; après quoi la grâce de Jésus-Christ est accordée par

le baptême à celui qui est ainsi préparé [1]. Mais avant que cette condition subjective de salut existe, la grâce de Jésus-Christ est nécessaire, surtout pour éclairer l'intelligence [2], Justin parle de cette grâce dans plusieurs passages, et il dit assez clairement qu'elle est antécédente, comme dans cet endroit : « Que nous ayons été créés au commencement, cela n'était pas en notre pouvoir; mais que nous fassions ce qui lui plaît, et cela avec les forces intellectuelles qui nous ont été données, voilà à quoi il cherche à nous exciter, et il nous conduit à la foi (πείθει τε καὶ εἰς πίστιν ἄγει ἡμᾶς). Et nous croyons de tous les hommes que non seulement ils ne sont pas empêchés d'apprendre cela (le mystère de la foi), mais qu'ils y sont excités [3]. » Ailleurs, Justin parle d'une grâce qui fortifie la volonté, quand il dit qu'il y a une vertu de la foi chrétienne qui méprise tous les honneurs, la mort même ; car c'est la vertu du Père et non la force du langage humain qui produit cela [4], ou lorsqu'il parle des prières que les fidèles font en commun, afin que tous ceux qui ont acquis la connaissance de la vérité obtiennent la grâce d'opérer de bonnes œuvres, soient trouvés fidèles observateurs des préceptes divins et deviennent participants de la vie éternelle [5].

C'est en tenant compte de cette doctrine de la grâce qu'il faut expliquer tous les passages où il est parlé de la prédestination et de la réprobation, où la prescience divine des actes libres est si fort accentuée qu'on croirait que la prescience divine ne dépend que des libres actions et omissions de l'homme, et nullement de la grâce. Justin était réduit à parler ainsi par le fatalisme païen, qu'il combattait de toutes ses forces, et contre lequel il s'efforçait d'établir que Dieu connaît de toute éternité, de la façon la plus exacte, tout ce que l'homme accomplira dans le temps avec liberté, mais

[1] *Dial.* 138. — [2] *Dial.* 119 : Οἴσθε ἄν ἡμᾶς ποτε νενοηκέναι δυνηθῆναι ἐν ταῖς γραφαῖς ταῦτα, εἰ μὴ θελήματι τοῦ θελήσαντος αὐτὰ ἐλάβομεν χάσιν τοῦ νοῆσαι; Cf. cap. xxx, lviii, lxxviii, xcii. — [3] *Apol.*, I, 10. — [4] *Apol.*, II, 10. — [5] *Apol.*, I, 65 : Ἡμεῖς δὲ μετὰ τὸ οὕτως λοῦσαι τὸν πεπεισμένον καὶ συγκατατεθειμένον ἐπὶ τοὺς λεγομένους ἀδελφοὺς ἄγομεν; ἔνθα συνηγμένοι εἰσί, κοινὰς εὐχὰς ποιησόμενοι ὑπὲρ τε ἑαυτῶν καὶ τοῦ φωτισθέντος καὶ ἄλλων πανταχοῦ πάντων εὐτόνως, ὅπως καταξιωθῶμεν τὰ ἀληθῆ μαθόντες καὶ δι' ἔργων ἀγαθοὶ πολιτευταί καὶ φύλαχες τῶν ἐντεταλμένων εὑρεθῆναι, ὅπως τὴν αἰώνιον σωτηρίαν σωθῶμεν. Conf. *Dial.* 30, 116.

que tout cela n'arrivera pas nécessairement, par la raison qu'il a été prévu comme libre [1]. Lorsque, dans sa première apologie, il se déchaîne contre les idées fatalistes et dit que dans le christianisme il n'y a qu'un seul destin, la prédestination divine pour récompenser le bien et punir le mal, il y rattache ses vues sur la prédestination : savoir, que Dieu pouvait prédestiner à l'individu une récompense éternelle, parce qu'il avait prévu de toute éternité ses libres actions et ses mérites. Mais il mentionne aussi au même endroit l'opération de la grâce, en ce que Dieu a montré au genre humain par les prédictions des prophètes, le soin qu'il prend de lui et comment il s'intéresse à son salut [2]. On le voit, la doctrine de Justin sur la grâce, le libre arbitre et la justification, n'est point la doctrine de la réforme, mais celle qui a été enseignée dans l'Eglise depuis le commencement, et nous devons ici prendre acte de l'aveu d'un critique qui s'est occupé récemment de la doctrine de Justin : « La conviction de Justin, dit-il [3], est celle de toute l'ancienne Eglise, notamment de l'Eglise grecque, qui, sans considérer la vertu humaine comme destituée de tout mérite, ne sacrifiait pas non plus la notion de la miséricorde divine à l'idée exagérée que les pélagiens se faisaient des forces de l'homme. »

§ 49

Doctrine des fins dernières et de la résurrection dans saint Justin et dans Athénagore.

Les idées du millénarisme, pour lesquelles Justin avait une certaine prédilection, l'induisirent à quelques assertions erronées sur l'état des âmes immédiatement après la mort. Pour que les justes, à la fin de la période historique, fussent dignes de participer au règne millénaire de Jésus-Christ et à son empire sur la terre dans la Jérusalem reconstruite, ils ne devaient pas être admis auparavant à la vision de Dieu dans le ciel; autrement le règne de mille ans sur la terre n'aurait pu leur procurer aucune félicité. Dans son

[1] *Dial.* 16, 140, 141. — [2] *Apol.*, I, 44 : Δειχνὺς ὅτι χαὶ μέλον ἐστὶν αὐτῷ χαὶ προνοεῖται αὐτῶν. — [3] Semisch, II, p. 495.

Dialogue[1], où il se prononce ouvertement pour le millénarisme, il va jusqu'à traiter d'hérétiques ceux qui n'acceptent pas la résurrection, mais font entrer de suite les âmes des justes dans le ciel. Il est vrai qu'ici il a surtout en vue ceux qui nieraient la résurrection, excluraient la chair de la rédemption, et par conséquent, feraient entrer dans la pleine félicité les âmes des justes immédiatement après la mort. Cette dernière opinion, en dehors de la négation de la résurrection, ne lui semblait pas une hérésie, car il avoue dans le même chapitre, qu'il s'en trouve, même parmi les orthodoxes, qui ne veulent rien savoir du règne de mille ans. Mais les chrétiens orthodoxes en tous points, parmi lesquels il se compte, s'en tiennent absolument, selon lui, aux idées millénaires.

Pour le reste, quand il traite du jugement, surtout du jugement dernier, de l'éternité des peines de l'enfer et de la béatitude céleste, Justin demeure d'accord avec l'enseignement de l'Ecriture-Sainte et des autres Pères. Il prétend que les âmes des méchants, demeurant sensibles au châtiment, descendent aussitôt après la mort dans un lieu de tourments, tandis que celles des bons jouissent d'une vie bienheureuse[2]. Il faut donc que cet état soit précédé d'un jugement, bien qu'il ne soit ni aussi souvent ni aussi expressément mentionné que le jugement universel[3]. Quand on prétend, comme quelques-uns, que Justin aurait admis pour la fin du monde, non seulement une conflagration générale, mais une destruction complète de l'univers, on met dans ses paroles plus qu'elles ne contiennent. Le passage de la seconde apologie où il en est question porte simplement que les chrétiens et leur conduite pieuse empêchent Dieu de laisser survenir une confusion et une dissolution de toutes choses (σύγχυσιν καὶ κατάλυσιν τοῦ παντός), laquelle ne laissaient plus exister ni démons ni hommes pervers. Ces dernières paroles renferment déjà une inexactitude et une exagération, car Justin enseigne en plusieurs endroits l'éternité des peines pour les démons et les méchants, et il ne révoque pas en doute leur immortalité; cependant, quand même on prendrait ses expressions dans

[1] Ch. LXXX. — [2] Apol., I, 20. Cf. *Dial.* 5. — [3] Cf. *Apol.*, I, 8, 28. *Dial.* 39, 117.

le sens le plus littéral, on ne pourrait inférer une destruction complète, ni de ce qui précède, ni de la comparaison qu'il y ajoute entre la conflagration de l'univers et le déluge[1]. Quant à l'éternité des peines de l'enfer, Munscher [2] et d'autres ont attribué à Justin un sentiment opposé. On le trouve sans doute dans Arnobe [3], selon lequel les âmes des damnés finissent par être anéanties dans le feu, puis dans Origène, qui croit que les damnés pourront se convertir et qu'ils retrouveront tous leur état primitif; mais on ne le rencontre que chez ces derniers, tandis que Justin et tous les autres s'en tiennent constamment à la doctrine de l'Ecriture et rendent témoignage à l'enseignement de l'Eglise. Le passage qu'on invoque pour établir le contraire se trouve dans le *Dialogue*, mais au fond il ne prouve rien. Justin après avoir donné son opinion, déjà exposée plus haut sur le don de l'immortalité, ajoute [4] : « Ces âmes (celles des bons) qui ont été trouvées dignes de Dieu, ne meurent plus ; mais les autres (celles des méchants) sont punies, tant que Dieu veut qu'elles existent et qu'elles soient punies. » Ainsi, d'après le contexte, il veut simplement dire que l'immortalité est l'effet d'une action conservatrice de Dieu, puisque toutes les choses finies peuvent retomber dans le néant, mais il fait voir un peu auparavant, dans le même passage, que cette possibilité ne se réalisera pas [5]. Il enseigne, du reste, en plusieurs endroits, dans les termes les plus explicites, l'éternité des peines de l'enfer, et il l'enseigne comme un dogme spécifiquement chrétien, par opposition aux idées de la philosophie païenne : « Platon, dit-il [6], a enseigné que Pharamanthe et Minos jugent les méchants qui arrivent devant eux ; nous disons la même chose; mais nous ensei-

[1] *Apol.*, II, 7 : Οθεν καὶ ἐπιμένει ὁ θεός τὴν σύγχυσιν καὶ κατάλυσιν τοῦ παντὸς κόσμου μὴ ποιῆσαι, ἵνα καὶ οἱ φαῦλοι ἄγγελοι καὶ δαίμονες καὶ ἄνθρωποι μηκέτι ὦσι, διὰ τὸ σπέρμα τῶν Χριστιανῶν, ὃ γινώσκει ἐν τῇ φύσει ὅτι αἴτιόν ἐστιν. Ἐπεὶ εἰ μὴ τοῦτο ἦν, οὐκ ἂν οὐδὲ ὑμῖν ταῦτα ἔτι ποιεῖν καὶ ἐνεργεῖσθαι ὑπὸ τῶν φαύλων δαιμόνων δυνατὸν ἦν, ἀλλὰ τὸ πῦρ τὸ τῆς κρίσεως κατελθὸν ἀνέδην πάντα διέκρινεν, ὡς καὶ πρότερον ὁ κατακλυσμὸς μηδένα λιπὼν ἀλλ' ἢ τὸν μόνον σὺν τοῖς ἰδίοις παρ' ἡμῖν καλούμενον Νῶε κ. τ. λ. — [2] *Hist. des Dogmes*, II, 484. — [3] *Adv. Gent.*, II, 14. — [4] *Dial.* 5 : Αἱ δὲ κολάζονται, ἔστ' ἂν αὐτὰς καὶ εἶναι καὶ κολάζεσθαι ὁ θεὸς θέλῃ. — [5] Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἀποθνήσκειν φημὶ τὰς ψυχὰς ἐγώ. Voyez Semisch, II, 481, et Otto, *Justin*, II, 26. — [6] *Apol.*, I, 8, 28. *Dial.* 45, 117, 120.

gnons que les âmes, avec leurs corps, sont punies par Jésus-Christ éternellement, et non pas pendant mille ans seulement, comme le veut Platon. » Dans un autre endroit [1], il dit également : « Nous avons appris d'Isaïe que les membres des malfaiteurs sont rongés par un ver et par un feu inextinguible, car ils demeurent immortels, en sorte qu'ils servent de spectacle à toute chair [2]. » Outre l'éternité des peines de l'enfer, Justin affirme également l'éternité des récompenses célestes qu'il fait consister dans un éternel repos, dans l'exemption de toute souffrance et de toute tribulation, et surtout dans une union intime avec Dieu ; mais les justes, selon lui, n'arrivent là que lorsque le règne de mille ans est écoulé [3].

2. La doctrine des apologistes sur la résurrection mérite une attention particulière; car nous avons de Justin et d'Athénagore, des traités spéciaux sur ce dogme de foi ; le premier, malheureusement, ne nous est point parvenu complet. La raison pour laquelle les Pères ont écrit des monographies sur ce sujet, est d'une part, que cette doctrine était déjà combattue de leur temps par les gnostiques, par les païens et par les Juifs imbus des idées des sadducéens, et sans doute aussi, que, dans ces temps de persécution sanglante, il n'y avait point de vérité plus consolante et plus propre à relever les courages, que celle de la résurrection. Justin s'occupe d'abord des objections de ses adversaires qui cherchaient à prouver que la résurrection de la chair était impossible et indigne de Dieu. Si la chair doit ressusciter, disent-ils, elle ressuscitera ou complètement et dans son intégrité; ou incomplètement et d'une manière défectueuse; or le premier est impossible, et contredit les paroles de l'Ecriture sainte, *Matth.*, XXII, 30, selon lesquelles les hommes seront au ciel comme des anges; le second témoignerait d'une imperfection dans la toute puissance divine et ne ferait point d'honneur au Seigneur, si le

[1] *Dial.* 130. — [2] Conf. *Apol.*, I, 52; II, 8 : Οἱ (δαίμονες) τὴν ἀξίαν κόλασιν καὶ τιμωρίαν κομίσονται ἐν αἰωνίῳ πυρὶ ἐγκλεισθέντες. Εἰ γὰρ ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ἤδη διὰ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡττῶνται, δίδαγμά ἐστι τῆς καὶ μελλούσης αὐτοῖς καὶ τοῖς λατρεύουσιν αὐτοῖς ἐσομένης ἐν πυρὶ αἰωνίῳ κολάσεως. — [3] *Apol.*, II, 1 : Τοὺς δ'ἐναρέτους καὶ ὁμοίως Χριστῷ βιώσαντας ἐν ἀπαθείᾳ συγγενήσεσθαι τῷ θεῷ. κ. τ. λ.

paralytique ou le boîteux marchaient dans le ciel comme ils marchent sur la terre. Justin répond : Le corps ressuscitera sans doute du tombeau complet et intègre, avec tous les organes qu'il possède sur la terre; mais rien n'empêche que les fonctions des différents organes soient tout autres dans le ciel. Cela est vrai surtout des organes sexuels, dont les fonctions ne sont pas nécessaires à la nature humaine; comme on le voit par la vie du Seigneur et par la virginité de plusieurs chrétiens [1]. Il ne faut donc pas que les incrédules s'étonnent s'ils voient les chrétiens s'abstenir dès maintenant de ces sortes d'œuvres qui cesseront entièrement au ciel.

Malgré cette intégrité du corps ressuscité, nous ne garderons pas au ciel tous les défauts et toutes les faiblesses qui affectent notre corps terrestre. Si le Sauveur, pendant qu'il était sur la terre, appliquait de préférence sa vertu miraculeuse à rendre la vue aux aveugles, l'ouïe aux sourds, la marche aux paralytiques et la santé aux malades; à plus forte raison fera-t-il disparaître ces sortes de défauts lors de la résurrection [2].

Que Dieu, dans sa toute puissance, puisse ressusciter les morts, on ne saurait le nier. Comment serait-il difficile à Dieu de ressusciter le corps à une vie nouvelle, lui qui le crée de rien et qui le fait sortir journellement de la semence humaine? Est-ce que ce dernier ouvrage ne devrait pas nous paraître beaucoup plus étonnant si nous ne l'avions pas tous les jours sous les yeux? La matière du corps ne périt point à la mort, elle ne fait que se résoudre en ses éléments positifs, dont la persistance immuable n'est pas contestée même par les philosophes païens.

On objecte encore contre la résurrection de la chair, que celle-ci n'en est pas digne, parce qu'elle est tirée de la poussière de la terre et qu'elle induit l'esprit au péché. On oublie, répond Justin, que la terre d'où est tiré le corps humain, était bonne au sortir des mains du créateur. La chair ne saurait donc être sans valeur aux yeux de Dieu,

[1] *De resurr.*, III : Μήτρας ἐστὶν ἡ ἐνέργεια τὸ κυΐσκειν καὶ μορίου ἀνδρικοῦ τὸ σπερμαίνειν. Ὥσπερ δὲ, εἰ ταυτα μέλλει ἐνεργεῖν τοιαύτας ἐνεργείας, οὕτως οὐκ ἀναγκαῖον αὐτοῖς ἐστι τὸ τὴν ἀρχὴν ἐνεργεῖν. — [2] *Ibid.*, cap. IV.

car elle est sa créature, elle doit au contraire avoir d'autant plus de prix que l'homme, composé d'un corps et d'une âme, a été créé à l'image de Dieu, qu'il a même été constitué le maître et le souverain de toute la création terrestre[1]. Si l'on voulait rejeter la faute du péché sur le corps, on commettrait une nouvelle injustice, car il ne peut rien sans l'âme ; c'est l'âme qui, dans toutes les actions du corps, doit précéder et commander[2]. Le péché appartient à tous les deux, au corps et à l'âme ; du reste, Jésus-Christ est venu du ciel, non pour les justes, mais pour les pécheurs ; il est venu sauver ce qui était perdu, arracher l'âme aussi bien que le corps à la perdition.

Justin donne également la preuve positive de la résurrection de la chair, et il la tire surtout de la connexité de ce dogme avec toute la doctrine chrétienne. Si Dieu a formé le corps de l'homme, on doit attendre qu'il lui donnera les mêmes soins qu'un artiste consacre à la conservation de ses œuvres, ou à leur restauration si elles venaient à être détruites. Nous pouvons donc, à plus forte raison, espérer la même chose de Dieu, d'autant plus qu'il est devenu notre rédempteur, qu'il est descendu du ciel et s'est fait homme pour délivrer des suites du péché l'homme tout entier, dans son corps comme dans son âme. Le corps, quand il s'agit d'accepter l'Evangile, de recevoir par le baptême la grâce de rédemption, intervient aussi bien que l'âme [3] et il reçoit sa part du bienfait de la rédemption.

Notre-Seigneur Jésus-Christ n'est pas seulement ressuscité des morts, il est lui-même sorti du tombeau le troisième jour après sa mort, et il en est sorti avec le même corps dans lequel il avait souffert sur la croix, afin de nous donner un gage de notre résurrection. Si le Seigneur n'avait garanti l'immortalité qu'à notre âme, qu'aurait-il enseigné de plus que Pythagore et Platon ?

[1] Cap. VII : Ὅτι δὲ τίμιον κτῆμα ἡ σάρξ παρὰ Θεῷ δῆλον, πρῶτον μὲν ἐκ τοῦ πρὸς αὐτοῦ πεπλᾶσθαι, εἴ γε καὶ εἰκὼν τῷ πλάστῃ καὶ ζωγράφῳ τιμία γινομένη· καὶ ἐκ τῆς λοιπῆς δὲ κοσμοποιίας μαθεῖν πάρεστιν· οὗ γὰρ ἕνεκεν γέγονε τὰ λοιπά, τοῦτο πάντων τῷ ποιήσαντι τιμιώτατον. — [2] *Ibid.*, cap. VII. — [3] Cap. VIII : Ἀλλὰ ἀγαθός ἐστι καὶ σώζεσθαι πάντας θέλει· καὶ δὴ αὐτοῦ καὶ τοῦ κηρύγματος αὐτοῦ οὐχὶ μόνον ἤκουσεν ἡ ψυχὴ ἡμῶν καὶ σὺν αὐτῇ ἡ σάρξ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, ἀλλ' ἀμφότερα ἐλούσαντο καὶ ἀμφότερα τὴν δικαιοσύνην εἰργάσαντο.

Ceux qui nient la résurrection font l'œuvre du démon ; car, si la chair ne devait pas ressusciter, il serait insensé de combattre pour la vertu, de souffrir et d'endurer la mort. Pourquoi alors n'imiterait-on pas les médecins qui permettent tout à un malade dont la guérison est désespérée ? Voilà pourtant ce que font les hérétiques, quand ils disent que la chair héritée d'Adam est vouée à la perdition, quand ils la livrent au mépris, tandis que Jésus-Christ nous a fait un devoir de mortifier, de refréner les instincts charnels, comme un médecin défend à un malade dont il espère la guérison, de s'accorder tout ce qui lui plaît. Athénagore envisage de la même manière ce dogme de foi dans les vingt-cinq chapitres de son traité *De la résurrection*. Dans la première partie, il réfute les objections des incrédules, et dans la seconde il développe les arguments rationnels en faveur de cette doctrine. Il aborde notamment cette objection que les parties matérielles du corps ne demeurent pas ensemble, qu'elles sont souvent dévorées par les bêtes féroces, qu'elles se transforment en la chair de ces animaux et de là passent ailleurs, qu'elles servent même à constituer d'autres corps, comme chez les anthropophages, en sorte que la même matière peut appartenir à plusieurs corps humains. D'où l'on conclut que la résurrection du même corps est impossible, et toute cette doctrine inacceptable.

Il faut remarquer tout d'abord, que chez les Pères, le dogme de la résurrection suppose toujours l'identité du corps ressuscité avec le corps présent. D'après Justin, cette identité ne consiste pas seulement dans la forme, fut-elle entière, ni dans les différents organes corporels, mais aussi dans les parties matérielles constitutives, nonobstant la transfiguration du corps, Justin avait longuement démontré, au chapitre septième de son ouvrage, que selon les opinions diverses des anciens philosophes, des stoïciens, des platoniciens, des épicuriens, sur l'origine des choses matérielles, il ne paraissait pas impossible que Dieu réunit ensemble, à la fin des temps, les éléments primitifs du corps humain et qu'il en formât un corps semblable au corps actuel [1]. Athé-

[1] Justin, *De resurr.*, cap. VII : Ὁ δὲ θεὸς ἀναλυθέντα τὰ μέλη τῆς σαχρὸς ἀπ' ἀλλήλων οὐ δυνήσεται πάλιν συνάλων ποιῆσαι τὸ αὐτὸ τῷ πρότερον γεγονότι ὑπ' αὐτοῦ σώματι;

nagore part de la même supposition ; mais il ne parvient pas à réfuter solidement les objections que les incrédules élèvent contre elle ; car il croit pouvoir soutenir que les éléments matériels d'un même corps humain ne passent jamais dans un autre, mais qu'ils sont éliminés, parce qu'ils ne peuvent pas servir d'aliments.

Dieu, à l'entendre, aurait disposé pour les divers organes du corps humain des matières nutritives déterminées, et tout le reste impropre à l'assimilation serait éliminé d'une façon ou de l'autre. Comme Dieu a décidé que la chair humaine ne pourrait servir de nourriture, les parties matérielles d'un corps ne peuvent jamais passer dans un autre[1]. Plus tard, les Pères sont revenus sur ce sujet et ont essayé une autre solution de la difficulté. Saint Augustin[2] trouve l'explication d'Athénagore peu satisfaisante, mais il n'exclut pas de l'identité du corps ressuscité les parties essentielles de la matière, Athénagore base sa preuve de la résurrection sur la destination de l'homme à une vie éternelle et bienheureuse dans la vision et l'amour de Dieu. Un être qui n'a pas été créé pour d'autres, mais pour lui-même, et qui est à lui-même le but de son existence, doit vivre éternellement. Or, pour que l'homme arrive à cette destinée éternelle, il faut qu'il continue de vivre dans son corps et dans son âme ; et quand son corps a été dissous par la mort, il faut qu'il le recouvre, comme partie essentielle de la nature[3].

Athénagore conclut également de la nécessité d'une récompense pour la vertu et d'un chatiment pour le péché dans l'autre vie, la résurection du corps : dès qu'il a participé ici-bas aux mérites et aux démérites, il doit avoir part à la récompense ou au châtiment. Cependant il remarque que ce n'est point là l'unique cause de la résurrection, car ceux-là mêmes y auront part, qui ne seront jamais à aucun jugement, comme les petits enfants[4].

[1] Cf. cap. VII et VIII. — [2] *De civit. Dei*, XXII, XX. — [3] Cap. XIII : Εἰ τοίνυν ὁ τοῦδε τοῦ παντὸς δημιουργὸς ἐποίησεν ἄνθρωπον ἐπὶ τῷ ζωῆς ἔμφρονος μετασχεῖν, καὶ γενόμενον θεωρὸν τῆς τε μεγαλοπρεπείας αὐτοῦ καὶ τῆς ἐπὶ πᾶσι σοφίας τῇ τούτων συνδιαμένειν ἀεὶ θεωρίᾳ, κατὰ τὴν ἐκείνου γνώμην καὶ καθ' ἣν εἴληχε φύσιν, ἡ μὲν τῆς γενέσεως αἰτία πιστοῦται τὴν εἰς ἀεὶ διαμονήν, ἡ δὲ διαμονὴ τὴν ἀνάστασιν, ἧς χωρὶς οὐκ ἂν διαμείνειν ἄνθρωπος. — [4] Cf. cap. XVIII.

Théophile s'applique également, comme les précédents apologistes, à montrer la futilité des doutes sur la résurrection, en empruntant à la nature des exemples qui nous font voir un renouvellement, la succession du jour et de la nuit, la corruption et la renaissance du grain de semence, et à faire ressortir l'identité du corps ressuscité dans les parties matérielles essentielles, en comparant la résurrection à la refonte d'un vase endommagé qui reçoit une forme nouvelle[1].

§ 50

Hérésies gnostiques sur la nature de l'homme, sur le péché, la grâce et les fins dernières.

Les hérésies issues du judaïsme étaient à peine vaincues par le christianisme ; Justin et ses contemporains avaient à peine commencé, dans le sein de l'Eglise, à opposer la vérité chrétienne aux opinions de l'école païenne, et à lui donner une empreinte scientifique, que le gnosticisme, altérant et bouleversant la gnose véritable, essaya d'entraver le développement paisible de cette élaboration de la vérité chrétienne, et d'établir par la combinaison de tous les systèmes religieux, les opinions les plus diverses, les allégories les plus fantastiques.

Au sujet de l'homme, le gnosticisme ressuscitait les vieilles idées du paganisme, et sur plusieurs points, il descendait encore plus bas. A cette question : D'où vient le mal? qu'il plaçait en tête comme la plus importante, il prétendait répondre autrement que le christianisme ; il le concevait, non comme quelque chose de moral, dépendant de la liberté de la créature, mais comme quelque chose de physique. De là une multitude d'erreurs.

1. Deux principes, selon lui, agissent dans toute nature d'homme, le principe du bien qui se révèle dans l'âme raisonnable, et le principe du mal qui a son siège dans la matière et dans les sens. Ces deux principes se réunissent dans une seule nature humaine, non point pour se donner la main, mais pour se combattre. Suivant que l'un ou l'autre

[1] *Ad Autob.*, I, 13.

l'emporte, le bon principe, qui vient du royaume supérieur de la lumière, ou la nature sensible, la sombre matière, il y a des natures humaines essentiellement différentes, pneumatiques, physiques, hyliques.

De ce dualisme, d'un principe physiquement bon et d'un principe physiquement mauvais, et d'autres idées semblables sur la formation de l'homme au moyen de ces divers éléments, résultait une trichotomie, la distinction essentielle entre une âme raisonnable et une âme sensible dans une même nature humaine ; car la lutte qui se livre en nous-même est une preuve de ce dualisme par suite duquel la sensualité, l'âme sensible s'élève en face de l'âme raisonnable et supérieure comme un principe hostile qui vient du royaume du mal.

2. La liberté morale, avec une pareille explication du mal dans la nature de l'homme, ne trouvait point de place et on visait surtout à l'écarter. Le libre exercice du bien ou du mal devient une opération physique et naturelle, dans laquelle les deux principes qui se combattent dans l'homme, se disputent la prééminence. Tout cela se développe selon les lois de la nécessité, en sorte que le question du rapport des forces divines et des forces humaines dans l'œuvre du salut, de l'accord entre la liberté humaine et la prescience divine, entre la grâce divine et la prédestination devient superflue. La loi morale n'a plus de sens ou plutôt, selon l'opinion de ces gnostiques, elle doit émaner du principe mauvais, qui peut ainsi tenir l'âme raisonnable en captivité.

3. Le dualisme qui se révèle dans toute nature humaine serait absolument général, et pénétrerait tout l'ordre actuel du monde. Le monde entier n'est pas uniquement l'ouvrage du Dieu suprême et infiniment sage qui y aurait marqué l'empreinte de ses idées éternelles et laissé des traces de sa gloire et de sa perfection ; c'est une œuvre souverainement imparfaite, formée de divers éléments empruntés, les uns à l'empire du mal, les autres à l'empire du bien, qui ne pouvaient entrer en contact et s'unir temporairement que parce que le Dieu suprême et inaccessible avait été de plus en plus affaibli par des émanations de son être et qu'il avait perdu dans les éons inférieurs quelque chose de sa perfection.

Le monde entier est donc un assemblage incohérent des éléments les plus divers, un champ de bataille où les deux principes se combattent, et leur histoire n'est autre chose que le développement de cette lutte jusqu'à la séparation finale des bons et des mauvais éléments.

Il ne pouvait plus être question, on le voit, de ressemblance naturelle de l'âme humaine avec Dieu, puisque l'homme, par ses éléments inférieurs, était issu du royaume du mal et que, même dans ses parties supérieures, il n'était pas l'ouvrage du Dieu suprême, mais une pure émanation, ou l'ouvrage d'un éon inférieur. Ce devait donc être, selon les gnostiques, une tentative inutile à l'homme que de s'efforcer de connaître le Dieu suprême par l'étude de la nature et de son propre cœur ; c'était folie à lui que d'espérer d'être uni éternellement et immédiatement à Dieu, et appelé à la vision éternelle de son être.

4. En particulier, le corps humain qui, selon la révélation, est le sommet et le couronnement de la création matérielle, l'œuvre spéciale de la toute-puissance et de la sagesse divine, le corps qui avait été uni à une âme raisonnable pour former une seule substance et pour vivre d'une vie d'union avec Dieu, serait, d'après le gnosticisme, le produit d'un principe mauvais. Ainsi, contrairement à la doctrine chrétienne, que la mort n'a pas été voulue de Dieu dans l'origine ; que le corps doit participer dans le ciel à une vie éternellement heureuse ; que Jésus-Christ nous a donné une nouvelle garantie de la résurrection glorieuse de notre corps, la nature, selon les gnostiques, serait radicalement mauvaise, l'homme n'aurait d'autre destniée que de se voir séparé de nouveau de son corps et du royaume du mal. Négation de la résurrection, ascétisme physique destiné à réprimer les soulèvements de la chair et les excitations des sens par des moyens physiques ; antinomisme même, suivant lequel toutes les œuvres de la chair étant le produit d'un être radicalement mauvais, ne pourraient souiller l'âme raisonnable, la loi donnée par des éons envieux : telles étaient les conséquences nécessaires des principes gnostiques. Avec de telles doctrines, le gnosticisme tombait au-dessous des anciens philosophes du paganisme, Socrate, Platon, Aristote et la plupart de ceux qui sont venus ensuite ; car les travaux de

ceux-ci en matière de morale ne souffrent aucune comparaison avec les assertions burlesques des gnostiques. Ces principes ne forment pas sans doute un anneau dans la chaîne des développements de la doctrine au sein de l'Eglise, mais ils ont du moins, comme toutes les autres hérésies, exercé sur eux une influence indirecte ; car en combattant une erreur, on fait mieux ressortir la vérité opposée ; on l'a fait estimer davantage ; on est forcé de l'établir avec plus de solidité et de profondeur. De là vient que les hérésies gnostiques dont nous venons de parler, ne servent pas seulement à nous initier aux progrès de la doctrine de l'Eglise ; elles expliquent aussi quantité de paroles et d'arguments employés par les Pères avant le concile de Nicée, auxquels on pourrait être tenté d'attacher un sens pélagien, si on ne tenait pas compte de leur polémique.

§ 51

Tatien sur les parties constitutives de la nature humaine et sur l'immortalité de l'âme.

Tatien, originaire d'Assyrie, fut converti au christianisme par saint Justin, à Rome, en 162, après avoir vainement cherché la vérité auprès des philosophes païens. Mais l'habitude de s'occuper de philosophie et de spéculations gnostiques, dut xercer sur lui une influence fâcheuse, et lui laisser une foule d'idées erronées, qui reprirent insensiblement le dessus et le poussèrent au gnosticisme. On trouve déjà des vestiges d'erreurs gnostiques sur la nature et les propriétés de l'âme humaine dans le discours qu'il composa avant sa chute, bien qu'il admette la création de la matière, le libre arbitre, l'origine du mal dans la liberté des créatures. « Nous ne sommes pas créés, dit-il[1], pour mourir, mais nous mourons par notre faute. Le libre arbitre nous a corrompus, nous sommes devenus esclaves ; libres, nous avons été vendus par le péché. Rien de mauvais n'a été créé de Dieu ; c'est

[1] *Orat.*, 11 : Οὐχ ἐγενόμεθα πρὸς τὸ ἀποθνήσκειν, ἀποθνήσκομεν δὲ δι'ἑαυτούς· ἀπώλεσεν ἡμᾶς τὸ αὐτεξούσιον, δοῦλοι γεγόναμεν οἱ ἐλεύθεροι, διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἐπράθημεν· οὐδὲν φαῦλον ὑπὸ τοῦ θεοῦ πεποίηται, τὴν πονηρίαν ἡμεῖς ἀνεδείξαμεν· οἱ δὲ ἀναδείξαντες, δυνατοὶ μάλιν παραιτήσασθαι.

nous-mêmes qui avons suscité le péché ; cependant ceux qui l'ont commis peuvent ensuite l'abandonner. »

De cette conviction qu'avait Tatien de la liberté personnelle et morale on devrait pouvoir conclure qu'il mettait une distinction rigoureuse entre l'homme, esprit libre, et les créatures inconscientes de la nature matérielle ; car celles-ci montrent par des caractères irrécusables qu'elles manquent de liberté et sont soumises à des lois nécessaires. Il n'en est cependant pas ainsi. Tatien ne dit pas sans doute que la matière est éternelle, mais qu'elle a été créée de Dieu[1]. Cependant les êtres vivants de la nature qui nous entourent ne se distinguent point par leurs qualités de l'esprit humain ; toute la création matérielle est animée par une âme secondaire ou hylique qui se spécialise avec les plus grandes variétés et dans les plus diverses individualités[2] : « Il y a donc des âmes dans les astres, des âmes dans les anges, des âmes dans les plantes, des âmes dans les hommes, des âmes dans les animaux, et bien que ces âmes soient en tout une seule et même âme, elle se différencie cependant en elle-même[3]. »

Or il est absolument impossible de comprendre comment avec cette unité des âmes, avec cette émanation d'une seule âme du monde, la liberté de l'esprit humain peut encore subsister. L'homme ne se distinguerait de l'animal que par le langage, et d'autre part, on lui attribue la liberté, car, ainsi que Tatien s'exprime, s'il ne porte pas en soi l'Esprit-Saint ou la ressemblance surnaturelle de Dieu, il ne se distingue des animaux que par les sons articulés[4].

De plus, selon notre apologiste, la ressemblance de l'homme avec Dieu ne réside pas dans son âme, telle qu'elle est naturellement, mais dans l'Esprit-Saint, qui se joint à elle pour y

[1] Cap. XII. — [2] Cap. XII : Παραπλησίως καὶ κόσμος, κατὰ τὴν τοῦ πεποιηκότος αὐτὸν δύναμιν, τὰ μέν τοι φαιδρότερα, τὰ δὲ τινα τούτοις ἀνόμοια κεκτημένος, θελήματι τοῦ δημιουργήσαντος πνεύματος μετείληφεν ὑλικοῦ. — [3] *Ibid.* : Ἔστιν οὖν πνεῦμα ἐν φωστῆρσι, πνεῦμα ἐν ἀγγέλοις, πνεῦμα ἐν φυτοῖς καὶ ὕδασι, πνεῦμα ἐν ἀνθρώποις, πνεῦμα ἐν ζώοις, ἓν δὲ ὑπάρχον καὶ ταὐτόν, διαφορὰς ἐν αὐτῷ κέκτηται. — [4] Cap. XV : Τὸ δὲ τοιοῦτον τῆς συστάσεως εἶδος, εἰ μὲν ὡς ναὸς ᾖ, κατοικεῖν ἐν αὐτῷ βούλεται θεὸς διὰ τοῦ πρεσβεύοντος πνεύματος· τοιούτου δὲ μὴ ὄντος, τοῦ σκηνώματος, προὔχει τῶν θηρίων ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὴν ἔναρθρον φωνὴν μόνον, τὰ δὲ λοιπὰ τῆς αὐτῆς ἐκείνοις διαίτης ἐστίν, οὐκ ὢν ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ.

résider et la sanctifier, pour compléter en quelque sorte la nature de l'homme. L'ancienne définition de l'homme ; animal raisonnable, ζῶον λογικὸν ἐπιστήμης δεκτικόν, est rejetée par Tatien, parce qu'on pourrait aussi l'appliquer aux animaux. L'homme a cet avantage sur les animaux d'être une image de Dieu, et il l'est par le Saint-Esprit qui habite en lui[1]. C'est par ce principe divin que notre âme devient immortelle en tant qu'elle est naturellement capable d'immortalité (elle peut aussi mourir) et qu'elle acquiert la force de connaître les choses divines. Avec l'Esprit-Saint, l'homme devient pneumatique de psychique qu'il était ; sans lui, il n'est que ténèbres ; par lui il acquiert la lumière et une vie supérieure[2]. Au commencement, cet esprit était étroitement uni à l'homme ; mais quand l'homme transgressa les commandements de Dieu et s'éloigna de Dieu, l'Esprit-Saint déserta l'âme humaine, où il ne resta que quelques vestiges, quelques étincelles de vie suprême, sans lesquels elle ne pourrait pas même connaître les choses divines[3]. C'est pourquoi Tatien disait : « Il y a deux sortes d'êtres spirituels ; l'un est simplement appelé âme ; l'autre, plus parfait que l'âme, est la ressemblance et l'image de Dieu[4]. »

Cette antropologie a certainement une odeur de gnosticisme. Marân ne l'excuse que sur un seul point ; selon lui, il aurait entendu la mortalité de l'âme en ce sens que, sans le Saint-Esprit et sans l'image surnaturelle, la vie serait en quelque sorte une vie de ténèbres et de mort, elle n'aurait plus sa vie véritable. Car lorsqu'il traite des anges déchus, il parle de leur existence comme d'une vie au sein de la

[1] Cap. xv : Μόνος δὲ ἄνθρωπος εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ· λέγω δὲ ἄνθρωπον, οὐχὶ τὸν ὅμοια τοῖς ζώοις πράττοντα, ἀλλὰ τὸν πόῤῥω μὲν ἀνθρωπότητος πρὸς αὐτὸν δὲ τὸν θεὸν κεχωρηκότα. — [2] Cap. xiii : Οὐκ ἔστιν ἀθάνατος, ἄνδρες Ἕλληνες, ἡ ψυχὴ καθ' ἑαυτήν, θνητὴ δέ· ἀλλὰ δύναται ἡ αὐτὴ καὶ μὴ ἀποθνήσκειν· θνήσκει μὲν γὰρ καὶ λύεται μετὰ τοῦ σώματος, μὴ γιγνώσκουσα τὴν ἀλήθειαν, ἀνίσταται δὲ εἰς ὕστερον ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ κόσμου σὺν τῷ σώματι, θάνατον διὰ τιμωρίας ἐν ἀθανασίᾳ λαμβάνουσα. πάλιν δὲ οὐ θνήσκει, κἂν πρὸς καιρὸν λυθῇ, τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ πεποιημένη. καθ' ἑαυτὴν γὰρ σκότος ἐστί, καὶ οὐδὲν, ἐν αὐτῇ φωτεινόν. — [3] Cap. xiii : Γέγονε μὲν οὖν συνδίαιτον ἀρχῆθεν τὸ πνεῦμα τῇ ψυχῇ· τὸ δὲ πνεῦμα ταύτην ἕπεσθαι μὴ βουλομένην αὐτῷ καταλέλοιπεν· ἡ δὲ ὥσπερ ἔναυσμα τῆς δυνάμεως αὐτοῦ κεκτημένη, καὶ διὰ τὸν χωρισμὸν τὰ τέλεια καθορᾶν μὴ δυναμένη, ζητοῦσα τὸν θεὸν κατὰ πλάνην πολλοὺς θεοὺς ἀνετύπωσε, τοῖς ἀντισοφιστεύουσι δαίμοσι κατακολουθήσασα.

mort, et il reconnaît qu'un homme qui meurt dans le péché encourt la damnation éternelle[1]. Mais alors même que nous l'accorderions, l'âme humaine ne se laisserait pas d'être, aux yeux de Tatien, mortelle de sa nature; elle ne serait pas quelque chose de simple, mais un composé; autrement elle ne pourrait pas se révéler par le corps d'une manière visible[2].

§ 52

Doctrine de saint Irénée sur la nature, les facultés essentielles de l'homme, la grâce et les fins dernières.

Saint Irénée, que nous avons déjà rencontré comme l'un des Pères les plus remarquables de la période qui a précédé le Concile de Nicée, se montre également, dans les questions d'anthropologie, l'un des défenseurs les plus habiles de l'orthodoxie contre les hérésies gnostiques. Le point de vue où il s'était placé dans la polémique l'amenait surtout à défendre la doctrine du libre arbitre et parconséquent celle du péché, qui s'y rattache étroitement, et celle de la résurrection, puis, à un autre point de vue, les dogmes de l'unité de Dieu, de la création du monde par Dieu, et de la vérité de l'Eglise catholique.

1. Relativement à la nature de l'homme, il lui importait surtout de réfuter le système des gnostiques sur la différence substantielle de la nature hnmaine dans les hyliques, les psychiques et les pneumatiques, et de montrer que l'homme tout entier, dans ses sens comme dans son esprit, vient de Dieu. Nous avons vu déjà, en traitant de la création, que l'idée de Dieu comme être absolu, et en général toute religion véritable ne peut subsister qu'à la condition que Dieu soit l'auteur et le maître de toutes les choses finies, visibles et invisibles, matérielles et spirituelles. Il n'y a donc point, en ce qui concerne l'origine, de différences et d'oppositions parmi les hommes, comme le veulent les gnostiques ; sur ce point nous sommes tous égaux, tous enfants de Dieu. La

[1] Cap. xiv : Οὐ μεθέξουσιν ἀϊδίου ζωῆς, ἀντὶ θανάτου ἐν ἀθανάτῳ μεταλαμβάνοντες· ὥσπερ δὲ ἡμεῖς, οἷς τὸ θνήσκειν ῥαδίως ἀποβαίνει νῦν, εἰσαῦθις μετὰ ἀπολαύσεως ἢ τὸ ἀθάνατον, ἢ τὸ λυπηρὸν μετὰ ἀθανασίας προσλαμβάνομεν. — [2] Cap. xv.

différence entre les bons et les méchants résulte uniquement des libres actions de l'homme, et de là vient qu'il existe dans un sens plus élevé, des enfants de Dieu et des enfants du démon[1]. Tous ont un corps tiré de la même nature et retournent à la même matière dont le Seigneur a formé le corps d'Adam ; tous ont une âme raisonnable égale quant à la substance et créée à l'image de Dieu. Les gnostiques séparaient souvent l'élément spirituel et l'élément animique dans l'homme, faisant dériver l'âme inférieure du mauvais principe, et l'esprit du Dieu suprême ; saint Irénée n'admet point cette trichotomie. L'esprit supérieur et raisonnable, qui est créé à l'image de Dieu, vivifie en même temps le corps qui est tiré de la matière, et forme son véritable principe de vie[2]. Le souffle que Dieu, selon la Génèse, inspira au corps qu'il avait formé, c'est l'âme raisonnable et vivifiante, et l'homme est un animal raisonnable[3].

Cependant, si l'on en croit quelques auteurs[4], saint Irénée aurait admis une sorte de Trichotomie, et il aurait fait de l'homme un composé de trois principes : le corps matériel, le principe de vie animale et l'esprit raisonnable. Si les passages cités ne prouvent pas encore clairement le contraire, il en est un autre (tiré du livre V, 8, 2) qui lève toute espèce de doute. Saint Irénée veut expliquer ici le passage de l'épître aux Romains, VIII, 9 : *Vos enim non estis in carne, sed in spiritu,* et montre qu'il ne renferme rien d'injurieux pour la chair ; que l'Ecriture-Sainte appelle *charnels* ceux qui s'adonnent aux plaisirs de la chair, tandis que les spirituels obéissent aux lois du Saint-Esprit et sont des demeures de

[1] *Adv. hær.*, IV, 41, 2 : Secundum igitur naturam, quæ est secundum conditionem, ut ita dicam, omnes filii Dei sumus, propter quod a Deo omnes facti sumus. Secundum autem dicto audientiam et doctrinam non omnes filii Dei sunt, sed qui credunt ei et faciunt ejus voluntatem. Qui autem non credunt et non faciunt ejus voluntatem, filii et angeli sunt diaboli. — [2] *Ibid.*, 33, 4 : Non enim est fortius corpus quam anima, quod quidem ab illa spiratur et vivificatur et augetur et articulatur, sed anima possidet et principatur corpori. Corpus organo simile est, anima autem artificis rationem obtinet. — [3] V, 1, 3 : Non contemplantes, quoniam quemadmodum ab initio plasmationis nostræ in Adam ea quæ fuit a Deo adspiratio vitæ, unita plasmati, animavit hominem et animal rationale ostendit, sic in fine Verbum patris et Spiritus Dei adunitus antiquæ substantiæ plasmationis Adæ, viventem et perfectum effecit hominem, capientem perfectum patrem. — [4] Semisch, *Justin*, II, p. 363.

l'Esprit-Saint. Mais l'Ecriture ne dit point que les spirituels, parce qu'ils ne sont pas charnels, sont sans corps. « Au contraire, dit-il, c'est notre substance, c'est-à-dire l'union du corps et de l'âme qui, en recevant le Saint-Esprit, constitue l'homme spirituel [1]. »

C'est ainsi qu'à la résurrection générale les méchants n'auront qu'un corps et une âme, tandis que les justes deviendront participants du Saint-Esprit dans une mesure encore plus parfaite que sur cette terre [2].

On voit déjà dans quel sens il faut entendre le πνεῦμα de saint Irénée. Il n'est pas une partie constitutive de la nature humaine; c'est la grâce du Saint-Esprit, qui n'est donnée qu'aux justes, et qui les distingue des autres. C'est en ce sens également qu'il faut expliquer d'autres passages qui semblent favorables à la trichotomie. Il est vrai qu'il dit ailleurs : « Ni la chair n'est à elle seule l'homme tout entier, car elle n'est que corps de l'homme, une portion de l'homme; ni l'âme seule ne constitue l'homme, car l'âme est une partie de l'homme ; ni l'esprit lui-même n'est l'homme, car il est appelé esprit et non homme; ce qui constitue l'homme parfait, c'est le mélange et la réunion de toutes ces choses ; c'est pourquoi il est dit en saint Paul, *I Thess.*, v, 23 : Que le Dieu de paix vous sanctifie tout entier ; gardez votre esprit, votre âme et votre corps irréprochables, pour l'avènement de Notre-Seigneur Jésus-Christ [3]. » Si l'on regarde au contexte, il résulte évidemment de ces paroles que saint Irénée ne considère pas ici l'esprit comme une troisième partie constitutive et essentielle de l'homme, mais comme unpur ornement, une grâce de l'homme parfait, car il dit expressément, un peu auparavant, que l'homme, devenu participant de l'Esprit, est l'image et la ressemblance de Dieu; que sans l'esprit il est charnel et imparfait, qu'il est bien encore l'image (*imago*) de Dieu, mais non sa ressem-

[1] *Loc. cit.* : Sed substantia nostra, id est, animæ et carnis adunatio assumens Spiritum Dei, spiritualem hominem perficit. — [2] II, 33, 5 : Καὶ διὰ τοῦτο πληρουθέντος τοῦ ἀριθμοῦ οὗ αὐτος παρ' αὐτῷ προώρισε, πάντες οἱ ἐγγραφέντες εἰς ζωὴν ἀναστήσονται, ἴδια ἔχοντες σώματα, καὶ ἰδίας ἔχοντες ψυχάς, καὶ ἴδια πνεύματα, ἐν οἷς εὐηρέστησαν τῷ θεῷ. Οἱ δὲ τῆς κολάσεως ἄξιοι ἀπελεύσονται εἰς τὴν αὐτὴν καὶ αὐτοὶ ἰδίας ἔχοντες ψυχάς, καὶ ἴδια σώματα, ἐν οἷς ἀπέστησαν ἀπὸ τῆς τοῦ θεοῦ χάριτος. — [3] V, 6, 1.

blance (*similitudo*). Or, dans saint Irénée[1], *similitudo* (ὁμοίωσις, h. *demouth*) par opposition à *imago* (εἰκών, h. *tsélé*), l'image naturelle est quelque chose d'amissible, ou, comme dira plus tard la théologie, quelque chose de surnaturel, un *donum superadditum* et *indebitum*, qui conséquemment, n'appartient pas à la nature de l'homme. C'est pourquoi il est dit en outre dans notre passage, qui traite de la résurrection, que ceux-là seuls deviendront participants du Saint-Esprit dans une plus large mesure, qui l'auront gardé sur la terre d'une manière durable et persévérante[2]. Il est vrai que saint Irénée dit de nouveau dans un autre passage : « L'homme parfait est composé de chair, d'âme et d'esprit ; d'esprit comme d'un principe sanctifiant et informant (*salvante et figurante*), de chair, comme d'un principe qui est uni et formé (*unitur et formatur*), d'âme, comme tenant le milieu entre les deux. » Mais, ici encore, il admet expressément que tous les hommes ne participeront pas à cet esprit, qui sanctifie et surnaturalise, mais seulement les bons et les justes ; car il ajoute aussitôt : « L'âme suit quelque fois l'esprit et est élevée par lui, quelque fois elle suit la chair et devient esclave des passions sensibles. Or, tous ceux qui n'ont pas le principe sanctifiant et formateur (l'esprit) et ceux qui n'ont pas l'unité, sont et s'appellent justement chair et sang, car ils n'ont pas l'esprit de Dieu. Le Seigneur dit qu'ils sont morts parce qu'ils n'ont pas l'esprit qui vivifie l'homme[3]. »

Ainsi, il n'est pas douteux que le système anthropologique qui, en dehors de l'esprit raisonnable, attribue à la nature humaine un autre principe de vie animale pour le corps, comme troisième élément constitutif, était aussi étranger à saint Irénée qu'aux autres Pères antérieurs au concile de Nicée ; on ne trouve chez lui que l'explication dichotonomique ordinaire, celle qui a été plus tard expres-

[1] V, 16, 2. — [2] V, 6, 1 : Perfecti igitur, qui et Spiritum in se perseverantem habuerint Dei et animas corpora sine querela servaverint. — [3] V, 9, 1 : Id vero quod inter hæc est duo, quod est anima ; quæ aliquando quidem subsequens spiritum, elevatur ab eo ; aliquando autem consentiens carni, decidit in terrenas concupiscentias. Quotquot ergo id quod salvat et format, et unitatem non habent, hi consequenter erunt et vocabuntnr caro et sanguis ; quippe qui non habent Spiritum Dei in se.

sément sanctionnée par l'Eglise, savoir que l'esprit raisonnable est en même le principe vivifiant du corps[1].

2. Parmi les forces et les aptitudes naturelles de l'âme humaine, les gnostiques, aussi bien que les fatalistes païens, méconnaissaient surtout, ou plutôt attaquaient directement le libre arbitre. Pour eux, en effet, le dualisme moral du bien et du mal était un dualisme physique, qui serait même descendu du domaine de l'absolu et de l'éternel dans le monde fini par voie d'émanation. Les valentiniens soutenaient, en outre, que les pneumatiques seraient sauvés par une nécessité de nature, tandis que les hyliques étaient voués à la damnation, quelles que fussent leurs actions, parce que les uns ne peuvent perdre leur nature pneumatique, ni les autres leur nature hylique. Les psychiques seuls ou les catholiques doivent s'exercer aux bonnes œuvres, car la grâce ne leur a été donnée que pour l'usage, mais elle n'est point passée dans leur nature[2].

Il est aisé de voir qu'une pareille doctrine rendait toute moralité superflue pour les pneumatiques et les hyliques; qu'elle supprimait toute distinction entre le bien et le mal, qu'elle était la ruine de toute morale. Mais nous voyons en même temps que saint Irénée portait très haut le drapeau de la liberté morale. Il fait consister sa nature dans le pouvoir d'élection, dans la faculté de choisir entre les différents objets et de se déterminer soi-même; et il place sa valeur pour la vie morale dans le pouvoir qu'a l'homme, en l'employant, de décider de son sort éternel dans le temps de l'épreuve ici-bas[3]. Tous les hommes sont essentiellement égaux par nature et ont reçu de Dieu la même destination. Leur tâche morale, c'est-à-dire, non pas leur destin inévitable, mais l'œuvre de leur liberté, est de persévérer dans

[1] Cf. *Doctrine chrétienne sur les rapports de la grâce et du liber arbitre*, par Wœrter, Fribourg, 1856, p. 141 et suiv. — [2] I, 6, 4 : Ἡμᾶς καλοὺς ψυχικοὺς ὀνομάζουσι καὶ ἐκ κόσμου εἶναι λέγουσι, καὶ ἀναγκαίαν ἡμῖν τὴν ἐγκράτειαν, καὶ ἀγαθὴν πρᾶξιν, ἵνα δι' αὐτῆς ἔλθωμεν εἰς τὸν τῆς μεσότητος τόπον· αὐτοῖς δὲ πνευματικοῖς τε καὶ τελείοις καλουμένοις μηδαμῶς, οὐ γὰρ πρᾶξις εἰς πλήρωμα εἰσάγει, ἀλλὰ τὸ σπέρμα τὸ ἔκειθεν νήπιον ἐκπεμπόμενον, ἐνθάδε τελειούμενον. — [3] IV, 37, 1 : Poeuit autem in homine potestatem electionis, quemadmodum et in angelis; (etenim angeli rstionabiles) uti hi quidem qui obedissent, juste bonum sint possidentes, datum quidem a Deo, servatum vero ab ipsis.

l'état de grâce où ils ont été placés, et s'ils s'éloignent de Dieu, c'est leur propre faute. Doués de liberté, ils ont le pouvoir d'étouffer à chaque fois la possibilité de pécher, comme aussi de la laisser passer à l'acte. L'existence de cette liberté, saint Irénée la conclut :

1° De la récompense et du châtiment que notre conscience morale réclame pour la vertu et pour le péché, et que Dieu lui-même, dans sa justice, doit nous accorder et nous accordera. Cette justice, Dieu l'a montrée par des marques assez visibles dans l'ancien Testament, par la manière dont il a conduit le peuple juif, et tout œil attentif peut le reconnaître dans le gouvernement actuel du monde, bien qu'elle doive éclater plus visiblement encore au dernier jugement. Or, si la vertu et le vice, si le bien et le mal ne dépendaient point du libre arbitre de l'homme, s'ils constituaient sa nature, Dieu ne pourrait attribuer ni récompense à l'un, ni châtiment à l'autre [1].

2° De même il serait insensé de la part de Dieu de donner à l'homme des lois, des conseils, des défenses, des avertissements ou des menaces, s'il n'était pas au pouvoir de la créature de s'y conformer ou d'y résister librement [2]. Et c'est précisément parce que non seulement les bonnes œuvres, mais aussi la foi dépendent du libre arbitre et de son libre assentiment, que le Seigneur a exigé la foi et lui a promis une récompense [3].

3° Si le bien ne dépendait plus de la libre volonté, si l'acquisition de la vertu ne demandait pas une lutte sérieuse, persévérante, morale, elle perdrait la valeur qu'elle a maintenant pour l'homme. Si la félicité du ciel doit être pour nous pleine de charmes et de délices, c'est précisément parce que nous avons conscience de l'avoir en quelque façon acquise et méritée par nos luttes et nos efforts ; tandis que nous faisons moins de cas de ce qui nous arrive par accident ou de ce que nous possédons naturellement [4]. Si la

[1] IV, 37, 2 : Ἀλλ' ἐπειδὴ οἱ πάντες τῆς αὐτῆς εἰσι φύσεως, δυνάμενοί τε κατασχεῖν καὶ πρᾶξαι τὸ ἀγαθόν, καὶ δυνάμενοι πάλιν ἀποβαλεῖν αὐτὸ καὶ μὴ ποιῆσαι· δικαίως καὶ παρ' ἀρθρώποις τοῖς εὐνομουμένοις, καὶ πολὺ πρότερον παρὰ θεῷ, οἱ μὲν ἐπαινοῦνται, καὶ ἀξίας τυγχάνουσι μαρτυρίας, τῆς τοῦ καλοῦ καθόλου ἐκλογῆς καὶ ἐπιμονῆς· οἱ δὲ καταιτιῶνται καὶ ἀξίας τυγχάνουσι ζημίας, τῆς τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἀποβολῆς. — [2] IV, 37, 3, 4. — [3] IV, 37, 5. — [4] IV, 37, 6 : Sic autem nec suave esset eis, quod est bonum, neque pretiosa

vertu elle-même a pour nous des charmes, si elle est accompagnée de l'espérance et du courage qui vient d'en haut, c'est que, en retour d'une lutte sérieuse, mais de courte durée, nous recevons une couronne impérissable.

On objectera peut-être qu'il serait plus digne de Dieu de soustraire l'homme à cette épreuve et de l'admettre aussitôt à la félicité céleste : cette objection est réfutée dans le dernier membre de la phrase. La béatitude dans ce cas serait à coup sûr moins grande, l'homme serait moins rassasié, s'il ne devait pas la conquérir par ses propres efforts. Et de plus, remarque saint Irénée, il est tout à fait conforme au caractère d'un esprit créé de se développer dans le temps par un progrès continu, de mûrir peu à peu pour son sort éternel. Si Dieu, en ce qui le concerne, pouvait rendre l'homme heureux dès l'origine, il ne le pouvait point par rapport à l'homme, car l'homme n'était pas propre à recevoir dès le commencement une pareille félicité. Dieu seul étant l'être absolu, possède en lui-même de toute éternité la plénitude du bonheur[1].

Il est un point cependant sur lequel saint Irénée, ainsi que Tertullien, se trompe relativement à la nature humaine, c'est quand il attribue un corps à l'âme ; du moins son langage est inexat. Il croit que l'âme, quoique incorporelle en elle-même, (*anima incorporalis*)[2] et bien qu'elle n'ait point de corps matériel comme forme extérieure a cependant un corps proprement dit, qu'elle est étendue dans l'espace même après la mort. C'est par ce corps qui lui est essentiel, qu'elle peut dans cet état, être distinguée des autres et reconnue[3].

3. Saint Irénée considère à juste titre la liberté humaine comme le palladium de la morale, aussi fait-il tous ses

communicatio Dei, neque magnopere appetendum bonum, quod sine suo proprio motu et cura et studio provenisset, sed ultro et otiose insitum... Quæ enim fruitio boni apud eos qui ignorant ? Quæ autem gloria his, qui non studuerunt illud? Quæ autem corona his, qui non eam ut victores in certamine consecuti sunt? — [1] IV, 38, 3 : Oportuerat autem hominem primo fieri, et factum augeri, et auctum coroborari, et corroboratum multiplicari, et multiplicatum convalescere, convalescentem vero glorificari, et glorificatum videre suum Dominum. — [2] V, 1. — [3] II, 34, 1 : Per hæc enim manifeste declaratum est, et perseverare animas et non de corpore in corpus transire et habere hominis figuram, ut etiam cognoscantur, et meminerint eorum, quæ sunt hic.

efforts pour montrer que les différences qui existent parmi les hommes proviennent de l'usage différent qu'ils font de la liberté. Quand il dit[1] que nous ne sommes devenus enfants du diable que par imitation, il n'entend pas nier la corruption héréditaire qui atteint tous les hommes dès le premier moment de leur existence ; il veut seulement faire ressortir en face des gnostiques que tout le mal moral sort en dernière analyse de la liberté humaine ; et il peut le dire aussi du péché originel, qui n'a reçu son caractère de culpabilité que du péché actuel d'Adam dans le paradis. En d'autres endroits, il s'exprime assez clairement sur le péché originel pour qu'on puisse retrouver dans ses paroles le dogme révélé. Selon lui, Eve est devenue par son péché la cause de la mort de tous les hommes[2]. Ainsi, la désobéissance de notre première mère a eu pour tous des conséquences décisives, elle a produit la mort pour tous ses descendants. Il affirme encore plus clairement que la corruption qui pèse sur tous les hommes est un péché et une dette du péché, quand il dit qu'en Adam tous les hommes ont violé le commandement de Dieu et l'ont offensé[3]. Cette corruption et ce péché sont héréditaires ; nous y sommes tous assujettis par notre descendance naturelle d'Adam et par la génération charnelle ; car la naissance naturelle est en quelque sorte le canal par lequel le péché arrive jusqu'à nous[4]. Tous les hommes sont donc enfants de colère dès le premier moment de leur existence, et ont besoin, s'ils veulent avoir part à la vie éternelle, de naître à une vie nouvelle, même les petits enfants[5].

Si la liberté morale et la faculté qui appartient à l'homme de fixer son sort définitif, est limitée par la culpabilité géné-

[1] IV, 41, 2. — [2] III, 22, 4. Conf. V, 19, 1 : Ce dernier passage a déjà été cité. — [3] V, 16, 2 : Quem (Deum) in primo quidem Adam offendimus, non facientes ejus præceptum. — [4] V, 1, 3 : Uti quemadmodum per priorem generationem mortem hæreditavimus, sic per generationem hanc (sc. Christi) hæreditaremus vitam. Conf. V, 14, 1, 2, 3. — [5] II, 22, 4 : Omnes enim venit per semetipsum salvare; omnes inquam qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos, juvenes et seniores. Conf. V, 15, 3; IV, 2, 7 : Non aliter salvari homines ab antiqua serpentis plaga, nisi credant in eum, qui secundum similitudinem carnis peccati in ligno martyrii exaltatur a terra et omnia trahit ad se et vivificat mortuos. Saint Augustin *(Cont. Jul.*, I, 3) invoque aussi ce passage et cet autre : V, 19.

rale et par la corruption héréditaire qui pèse, et sur la race et sur chaque individu, elle est aidée dans son exercice sur le terrain du bien, par la grâce qui l'excite et la soutient. Saint Irénée, il est vrai, ne traite pas en détail de tout ce qui concerne la grâce, de sa nécessité, de son efficacité, de sa distribution et autres questions semblables ; mais il a toujours présente à l'esprit, comme un rayon lumineux, la doctrine de l'Ecriture-Sainte et de l'Eglise. Quand il parle des rapports de la grâce avec le libre arbitre dans l'œuvre du salut, c'est à la grâce qu'il attribue la part prépondérante. « Car, est-il dit au quatrième livre[1], ce n'est pas vous qui faites Dieu, c'est Dieu qui vous fait. Puis donc que vous êtes l'ouvrage de Dieu, attendez la main de l'artiste qui fait tout en temps opportun, pour vous qui êtes son œuvre. Mais offrez-lui un cœur souple et docile, et gardez la forme que l'artiste vous a donnée, pendant que l'argile est encore molle, afin que durcie, vous ne perdiez pas l'empreinte de ses doigts. Le faire appartient à Dieu, mais le devenir est le propre de la nature de l'homme. Si donc vous lui livrez ce qui est à vous, c'est-à-dire, si vous croyez en lui et vous soumettez à lui, vous recevrez en vous son art et vous deviendrez un ouvrage parfait de Dieu... Ce n'est pas l'art de Dieu qui manque, car il est assez puissant pour faire, de pierres brutes, des fils d'Abraham ; celui donc qui ne se laisse pas façonner par lui, est lui-même cause de son imperfection. »

Saint Irénée conçoit l'état de grâce qui rend l'homme capable de faire quelque chose d'agréable à Dieu et d'acquérir des mérites pour le ciel, comme quelque chose d'habituel, comme une ressemblance surnaturelle de l'homme avec Dieu (*similitudo*), ou comme une union intime avec l'Esprit-Saint, qui efface ce qu'il y a de condamnable dans l'homme et répand en lui la vie surnaturelle. Cette ressemblance avec Dieu est en même temps, selon lui, un bien amissible ainsi que nous l'avons vu plus haut : il se perd par toute espèce de péché mortel. Il dépend de l'homme de se préparer par la foi à recevoir cette grâce, de la conserver et

[1] Cap. xxxix, 2, 3.

de l'augmenter par l'observation des commandements de Dieu[1] et par une vie sainte[2].

Dans d'autres endroits, saint Irénée compare la grâce qui accompagne nos œuvres agréables à Dieu à une pluie qui féconde un terrain stérile[3], ou à la rosée qui rafraîchit et fortifie les plantes altérées[4], ou bien il compare l'homme à un olivier sur lequel doit être entée une branche d'olivier, le Saint-Esprit, pour qu'il puisse porter du fruit et mûrir pour la vie éternelle[5]. A cette doctrine de la grâce, saint Irénée rattache celle de la prédestination et de la réprobation, qu'il déduit de la prévision divine des libres actions de sa créature. Il n'explique point le rôle que la liberté joue dans la prédestination. Mais si Dieu prévoit de toute éternité ce que les hommes feront dans le temps, et comment ils emploieront les grâces qui leur sont destinées, il peut prédestiner aussi de toute éternité la récompense et le châtiment, et comme il est immuable et éternel, il a dû le faire[6].

5. Sur les fins dernières, saint Irénée se berçait dans les illusions des millénaires et, il en vint à se figurer que les âmes des justes ne sont pas admises à la vision de Dieu immédiatement après la mort, qu'elles se trouvent dans un état de souffrance où elles attendent jusqu'à la première résurrection, pour participer au règne terrestre de Jésus-Christ sur la terre et jusqu'à la seconde résurrection, pour être admises à la vision de Dieu. C'est ainsi, pensait-il, que les justes deviendront conformes au Seigneur, qui, lors de la descente aux enfers, avait lui-même été dans cette attente avant de ressusciter à un moment déterminé[7].

[1] V, 9, 3 : Ἐπεὶ ἄνευ πνεύματος θεοῦ σωθῆναι οὐ δυνάμεθα, προτρεπόμενος ἡμᾶς ὁ Ἀπόστολος *(I Cor.*, xv, 49) διὰ τῆς πίστεως καὶ τῆς ἁγνῆς ἀναστροφῆς συντηρεῖν τὸ πνεῦμα του θεου, ἵνα μὴ ἄμοιροι του θεου πνεύματος γενόμενοι ἀποτύχωμεν τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐβόησε μὴ δύνασθαι τὴν σάρκα καθ' ἑαυτὴν ἐν τῷ αἵματι βασιλείαν κληρονομῆσαι θεου. — [2] IV, 36, 4. — [3] III, 17, 2. — [4] *Ibid.*, n, 3 : Quapropter necessarius nobis est ros Dei, ut non comburamur neque infructuosi efficiamur. — [5] V, 10, 2. — [6] IV, 49, 4 : Deus autem omnia præsciens, utrisque aptas præparavit habitationes, eis quidem qui inquirunt lumen incorruptibilitatis et ad id recurrunt, benigne donans hoc quod concupiscunt lumen; aliis vero in contemnentibus et avertentibus se ab eo et id fugientibus et quasi semetipsos excæcantibus, congruentes lumini adversantibus præparavit tenebras et his, qui fugiunt ei esse subjecti convenientem subdidit pœnam. — [7] V, 31, 2 : Cum enim Dominus in medio,

Saint Irénée est surtout profond quand il traite, au cinquième livre, de la résurrection, qui formait un des principaux objets de la controverse contre les gnostiques. Jésus-Christ a voulu rétablir et renouveler l'homme tout entier, parce que l'homme avait été corrompu dans son âme comme dans son corps ; de là vient qu'il a pris une nature humaine complète avec l'âme et le corps, afin de commencer par l'âme l'ouvrage de la rédemption. Ainsi, autant il est vrai que le corps du Seigneur était un corps humain, consubstantiel au nôtre, qu'il a été arraché à la mort, autant il l'est que notre chair ressuscitera du tombeau. Les adversaires de la résurrection méprisent le corps bien qu'il ait été créé de Dieu et racheté par son fils[1].

Si Jésus-Christ n'avait pas eu un véritable corps humain, il n'aurait pas pu nous le laisser dans la sainte Eucharistie ; or, puisqu'il a fait cela, qu'il a changé le pain et le vin en sa chair et en son sang, afin que sa participation fût pour notre corps un aliment et une force surnaturels, nous avons là une garantie qu'il ressuscitera aussi nos corps, quand ils seront devenus participants d'une telle grâce, d'autant plus que le pain, dont les espèces contiennent le corps du Seigneur dans l'Eucharistie, a été fait de grain de froment qui a pourri en terre[1]. Pour saint Irénée comme pour tous les autres Pères, l'Eucharistie est un gage de la résurrection, *pignus resuructionis.*

Les gnostiques, en insistant sur la faiblesse de la chair, ne

umbræ mortis obierit, ubi animæ mortuorum erunt, post deinde corporaliter resurrexit, et post resurrectionem assumptus est, manifestum est quia et discipulorum ejus, propter quos et hæc operatus est Dominus, animæ abibunt in invisibilem locum, definitum eis a Deo et ibi usque ad resurrectionem commorabuntur, sustinentes, resurrectionem; post recipientes corpora et perfecte resurgentes, hoc est corporaliter, quemadmodum et Dominus resurrexit, sic venient ad conspectum Dei. Nemo enim est discipulus super magistrum; perfectus autem omnis erit, sicut magister ejus. Quomodo ergo magister noster non statim evolans abiit, sed sustiuens definitum a patre resurrectionis suæ tempus (quod et per Jonam manifestatum est) post triduum resurgens assumptus est; sic et nos sustinere debemus definitum a Deo resurrectionis nostræ tempus, prænuntiatum a prophetis, et sic resurgentes assumi, quotquot Dominus ad hoc dignos habuerit. — [1] V, 2, 2 : Vani autem omnimodo, qui universam dispositionem Dei contemnunt et carnis salutem negant et regenerationem ejus spernunt, dicentes non eam capacem esse incorruptibilitatis. Si autem non salvetur hæc, videlicet nec Dominus sanguine suo redemit nos. Conf. V, 7. V, 14. — [2] V, 2.

songent point que la vertu doit se perfectionner dans l'infirmité, afin que la grâce et la puissance de Dieu apparaissent dans un plus vif éclat. S'il a pu former du limon de la terre le corps humain et le vivifier par l'insufflation d'une âme, il lui est encore plus facile de ressusciter à une vie nouvelle ce qui est déjà fait et dissous[1]. Si la matière terrestre devient animée et participe à la vie, pourquoi l'âme ne pourrait-elle pas, dans l'état de transfiguration, participer dans le ciel à la vie éternelle?[2] Sur cette terre, le corps participe à une dignité plus grande encore comme organe vivant de l'âme raisonnable ; il devient un temple du Saint-Esprit (*I Cor.*, III, 16), un membre du corps de Jésus-Christ (*I Cor.*, VI, 15). Or, s'il en est ainsi, nier que la résurrection soit possible, c'est faire injure à Notre-Seigneur et au Saint-Esprit[3]. Ainsi, de même que l'Eucharistie, l'union de l'homme avec le Saint-Esprit est ici-bas un gage de sa vie éternelle, impérissable[4].

Saint Paul a dit, il est vrai, que la chair et le sang ne posséderont point le ciel ; mais l'Apôtre n'entend par là que les hommes plongés dans la chair, et qui font les œuvres de la chair. Car la même chair dont nous avons été revêtus ici-bas ressuscitera[5] ; ce n'est pas sa substance qui sera changée lors de la transfiguration du corps, mais seulement les convoitises de la chair, qui seront détruites. Saint Irénée trouve des arguments en faveur de la possibilité de la résurrection de la chair dans les guérisons de malades et les résurrections de morts dont il est parlé dans la vie du Seigneur ; mais les preuves fondamentales de la vérité de ce dogme, il les tire de l'Ecriture-Sainte[6], et surtout de la résurrection du Seigneur[7].

[1] V, 3, 2 : Sed quoniam potens est in his omnibus, de initio nostro contemplari debemus, quoniam sumpsit Deus limum de terra et formavit hominem. Et quidem multo difficilius et incredibilius est, ex non existentibus ossibus et nervis et venis et reliqua dispositione quæ est secundum hominem, facere ad hoc ut sit, et quidem animalem et rationalem facere hominem, quam quod factum est et deinde resolutum est in terram, propter causas quas prædiximus, rursus redintegrare. — [2] V, 3, 3. — [3] V, 6, 2 : Templum igitur Dei, in quo spiritus inhabitat Patris, et membra Christi non participare salutem, sed in perditionem redigi dicere, quomodo non maximæ est blasphemiæ? — [4] V, 8. — [5] V, 12, 3. — [6] *I Cor.*, XV, 59 ; *Phil.*, III, 20, 21 ; *Is.*, XXVI, 19. — [7] V, 14.

Le corps, aux yeux de saint Irénée, est une partie essentielle de l'homme. Si donc l'homme est destiné à un bonheur éternel, le corps ne peut en être exclu ; il faut que le même corps qui a été uni à l'âme sur cette terre, ait part à sa récompense ou à son châtiment dans l'autre vie. Il trouve donc absurdes les idées que les païens se font de la transmigration des âmes, car chaque âme humaine ne peut avoir qu'un corps humain ; de même que l'un et l'autre se réunissent pour former un seul être, un seul individu humain, que les deux ensemble participent ici-bas aux mêmes mérites, de même ils seront unis pour participer à la béatitude céleste [1].

L'éternité de la béatitude céleste comme celle des châtiments de l'enfer, non seulement saint Irénée ne les révoque pas en doute, mais il les enseigne expressément [2]. Cependant ici encore, il se fait des idées particulières sur les différents degrés de la béatitude céleste ; il semble admettre des lieux distincts, quand il parle d'un ciel, d'un paradis, d'une Jérusalem nouvelle, où l'on jouira également de la vision de Dieu.

§ 53

Doctrine de Tertullien sur la nature de l'âme humaine et son origine : traducianisme, préexistentianisme et créatianisme.

Bien que toutes les opinions de Tertullien en matière de dogme et de morale n'aient pas été adoptées par l'Eglise, car il se laisse souvent entraîner à des exagérations, il tient cependant une place importante dans la liste des Pères antérieurs au Concile de Nicée ; car il a introduit une foule de développements de la doctrine, et mis en avant quantité d'idées fécondes, qui ne devaient complètement mûrir que dans la suite. Dans les questions d'anthropologie, par exemple, il a écrit quantité de choses excellentes, bien qu'il y ait, ici encore, quelques vues erronées et quelques assertions exagérées.

[1] II, 33, 5 : Ἀλλ' ὡς εἷς ἕκαστος ἡμῶν ἴδιον σῶμα... λαμβάνει, οὕτως καὶ ἰδίαν ἔχει ψυχήν· Οὐ γὰρ... πτωχός, οὐδὲ ἄπορος ὁ θεός, ὥστε μὴ ἑνὶ ἑκάστῳ σώματι ἰδίαν κεχαρίσθαι ψυχὴν, καθάπερ καὶ ἴδιον χαρακτῆρα. Καὶ διὰ τοῦτο... ἀναστήσονται ἴδια ἔχοντες σώματα κ. τ. λ. — IV, 40. V, 28, 36.

1° En traitant de la nature de l'âme humaine, il a tort de soutenir qu'elle est quelque chose de corporel, de même qu'il n'hésitait pas à dire que Dieu, l'être absolu, est corporel[1]. Son dessein n'était pas de nier le dualisme dans l'homme, car il maintenait que l'âme et le corps matériel sont deux substances différentes. Cependant, d'après sa manière de voir, l'âme ne serait pas tout à fait immatérielle; sa nature serait une substance subtile et éthérée, quelque chose de corporel qui s'unirait à la matière grossière, s'infuserait comme principe de vie dans ses parties constitutives et prendrait en quelque sorte sa forme. Il invoque d'abord à l'appui de son sentiment cette assertion des stoïques, que la mort de l'homme ne peut s'expliquer qu'en admettant une âme corporelle, car si le corps meurt quand l'âme se retire, il faut que ce qui produit la mort du corps en se retirant, soit lui-même quelque chose de corporel[2]. Si l'âme et le corps sont en contact dans l'homme et se réunissent en un seul tout, il faut que l'âme ait elle-même quelque chose d'analogue à la matière, ou qu'elle soit corporelle[3]. Il rappelle à ce propos la ressemblance des enfants avec leurs parents même sous le rapport de l'âme, la vision d'une montaniste et autres apparitions d'esprit, où l'on s'aperçut que les âmes avaient une forme précise, de l'étendue et quelque chose de corporel. L'Ecriture-Sainte, selon lui, confirmerait cette manière de voir en disant que les tourments du mauvais riche en enfer[4] étaient d'une nature corporelle, ou quand elle parle de la descente des âmes dans le schéol, ou qu'il rappelle qu'elles sont enchaînées et gardées en enfer jusqu'au jugement[5]. Ailleurs, il ajoute que l'âme est corporelle par cela seul qu'elle est une substance, parce que rien de substantiel ne peut exister sans corps et sans être circonscrit dans un lieu[6]. Il va presqu'à soutenir que les âmes n'ont pas seulement une figure et une forme précises, mais aussi une certaine couleur aérienne[7].

[1] Voy. *Histoire de la philosophie dans la période des Pères*, par Stœckl, Wurzbourg, 1869, t. II, p. 225 et suiv. — [2] *De anima*, v : Zeno consitum spiritum definiens animam hoc modo instruit; quo, inquit, digresso animal emoritur, ergo consitus spiritus corpus est; consitus autem spiritus anima est, ergo corpus est anima. — [3] *Ibid.* — [4] *De anima*, vii. — [5] *Ibid.* — [6] *De carne Christi*, xi. — [7] *De anima*, ix.

2° Autant Tertullien, par ces idées sur la nature corporelle de l'âme s'écarte de la doctrine de l'Eglise et des autres Pères, autant il est correct et exact quand il traite des deux éléments de la nature humaine. Qu'il n'y ait dans l'homme qu'une seule âme qui exerce à la fois les fonctions supérieures de l'esprit et les fonctions des sens et qu'il ne faille admettre dans l'homme que deux principes, l'âme et la chair, c'est là, dit-il, une des parties constitutives de la foi [1]. Il rejette donc toute différence essentielle entre *sensus* et *intellectus*, et il veut qu'on les conçoive l'un et l'autre comme des forces et des manifestations d'une seule âme. Sans doute, par les sens, nous connaissons d'autres objets que par notre faculté supérieure de connaître ; les uns ont pour objet les choses passagères ; l'autre, les choses spirituelles, éternelles, invisibles. Mais c'est la même âme qui perçoit par les sens et qui connaît par la raison, et ces deux opérations de l'âme sont si étroitement unies entre elles que l'une ne peut aller sans l'autre [2]. Pour justifier devant les gnostiques les droits et la valeur de la faculté de sentir, il va jusqu'à soutenir que l'intellect n'est pas plus parfait que le sens, parce qu'il ne s'édifie que sur le fondement des sens, qu'il n'opère que sur les données de la vue sensible, des images, bien que les objets de l'intellect soient plus parfaits que ceux des sens [3]. De plus, Tertullien attache une grande importance, en face des gnostiques, à cette idée que l'âme

[1] *De anima*, x : Pertinet ad statum fidei, simplicem animam determinare secundum Platonem, id est uniformem duntaxat substantiæ nomine... Quidam enim volunt aliam illi substantiam naturalem inesse spiritum; quasi aliud sit vivere, quod venit ab anima, aliud spirare, quon fiat a spiritu. Conf. *De pœn.*, III. — [2] *De anima*, XVIII : Et nunc ad differentiam sensualium et intellectualium, non aliud admittimus quam rerum diversitates; corporalium et spiritalium, visibilium et invisibilium, publicarum et arcanarum, quod illæ sensui, istæ intellectui attribuantur; apud animam tamen et istis et illis obsequio deputatis, quæ perinde per corpus corporalia sentiat, quemadmodum per animum incorporalia intelligat, salvo eo, ut etiam sentiat dum intelligit. Non enim et sentire intelligere est, et intelligere sentire est? Aut quid erit sensus, nisi ejus rei quæ sentitur intellectus? quid erit intellectus, nisi ejus rei quæ intelligitur sensus? — [3] *De anima*, XIX : Sic nunc et potior sensus intellectus, et potior cognitor sacramentorum, dummodo et ipse propria vis animæ, quod et sensus; nihil mea interest, nisi cum idcirco præfertur sensui intellectus, ut ex hoc quoque separatior habeatur, quo potior adfirmatur... Quomodo enim præferatur sensui intellectus, a quo informatur ad cognitionem veritatum? Si enim veritates per imagines adprehenduntur, id est invisibilia per visibilia noscuntur etc.

est le principe vivifiant du corps, ou, comme les savants ont dit plus tard, la forme immédiate du corps, afin que les écarts des sens ne soient pas considérés comme chose indifférente, étrangère à l'esprit et qui ne le touche point. Ainsi l'homme ne se compose pas d'un seul principe, mais de deux; quoique la substance corporelle ne reçoive la vie que de l'âme qui lui est unie, c'est l'âme seule qui en fait une chair ou un corps humain. Ces deux éléments ne subsistent pas l'un à côté de l'autre comme des substances séparées, et le corps n'est pas une substance indépendante, comme s'il formait le vase où réside l'esprit; il forme avec l'âme une seule et même nature, et les deux réunis constituent l'unique nature de l'homme[1]. De là vient qu'à son tour l'âme dépend pour tout de la chair, et ne peut accomplir ses diverses opérations qu'avec son concours. Il en est ainsi visiblement pour les opérations végétatives et sensitives de l'âme humaine. Tertullien n'exclut pas même toute espèce de concours de la chair pour la connaissance intellectuelle; il lui attribue expressément une part dans l'exercice de la vertu et la pratique du bien, et il en déduit un argument en faveur de la résurrection de la chair et de sa participation aux joies du ciel ou aux tourments de l'enfer[2]. La vie tout entière de l'âme appartient donc en un certain sens, à la chair, et l'âme est paralysée dans l'exercice de ses facultés, dès que le corps, son serviteur et son organe, ne peut plus remplir ses fonctions indispensables.

3º Autant nous approuvons les vues de Tertullien sur l'unité de l'âme humaine et sur ses relations avec le corps, à part quelques exagérations où il fut entraîné par son opposition au gnosticisme et sa tendance réaliste, autant nous le voyons s'écarter de la vérité quand il traite de

[1] *Adv. Marc.*, V, 10 : Non ideo animam dicit in resurrectione spiritum futurum, sed corpus, quod cum anima nascendo et per animam vivendo, animale dici cæpit, futurum spiritale, dum per spiritum surgit in æternitatem. Conf. *De res. carnis*, XL, LIII. — [2] *De res. carnis*, XV : Caro est omne animæ cogitatorium. Nunquam anima sine carne est, quamdiu in carne est. Nihil non cum illa agit, sine qua non est. Quære adhuc, an cogitatus quoque per carnem administrentur, qui per carnem dinoscuntur extrinsecus. Volutet aliquid anima, vultus operatur indicium, facies intentionum omnium speculum est. Conf. cap. VII.

l'origine de l'âme humaine ; imitateur des stoïciens, il enseignait le traducianisme ou le génératianisme sous sa forme la plus grossière. L'âme étant, selon lui, corporelle et se répandant avec son propre corps dans le corps matériel comme souffle de vie, elle prendrait en quelque sorte sa forme et sa figure, et jusqu'à son sexe. Non seulement l'acte de la génération transmettrait le corps ; mais les âmes de ceux qui engendrent émettraient une semence animique qui fournirait le germe d'une âme nouvelle. Ces deux choses, la génération du corps et la génération de l'âme, auraient lieu dans le même moment, et les semences des deux substances seraient mêlées dès le premier instant, en sorte qu'il serait impossible de les distinguer, jusqu'à ce que le fœtus prît dans le sein maternel une forme précise et reçut le caractère d'un homme[1].

Tertullien prétend trouver une autre preuve à l'appui de ce sentiment dans le récit de la Genèse sur la création de la femme, qui fut formée d'une côte d'Adam et qui dut aussi recevoir de lui son âme, puisqu'il n'est pas question de l'inspiration par Dieu d'un souffle de vie, comme pour la création d'Adam. Mais ce silence de l'Ecriture-Sainte est un faible argument, d'autant plus qu'un peu auparavant (*Gen.*, II, 7), lors de la création d'Adam, l'inspiration du souffle de vie est spécialement mentionnée, et qu'elle peut s'entendre de soi quand il s'agit d'Eve. De plus quand Eve lui fut amenée (vers. 23), Adam prononça ces paroles : « Voilà l'os de mes os et la chair de ma chair, » or, il n'est rien dit de la génération d'une âme.

Ce qui avait amené Tertullien à cette opinion traducianiste, c'était probablement son erreur sur la nature corporelle de l'âme, ce qui semblait naturellement indiquer une transmission par voie de génération. Seulement, on peut s'étonner qu'il soutienne encore l'indivisibilité de l'âme

[1] *De anima*, XXXVI : Anima in utero seminata pariter cum carne, pariter cum ipsa sortitur et sexum, ita pariter, ut in causa sexus neutra substantia teneatur. Si enim in seminibus utriusque substantiæ, aliquam intercapedinem eorum conceptus admitteret, ut aut caro. aut anima carni insculperet sexum... Utriusque autem substantiæ indiscreta semina, et unita suffusio eorum, communem subeunt generis eventum, qua lineas duxerit, quæcunque illa est ratio naturæ. Cap. XXXVII : Ex eo igitur fœtus in utero homo, a qua forma completa est. Conf. cap. XXVII ; *De res. carn.*, XLV.

et qu'il ne fasse pas de l'immortalité un don spécial de Dieu, comme Justin et saint Irénée, mais une propriété naturelle, à laquelle elle aurait un droit naturel : *adeo hic et anima immortalis recognoscitur*[1]. Il voyait bien lui-même cette contradiction, et il s'efforçait, mais en vain, de prouver que la croissance et l'étendue de l'âme dans le corps, — qu'il compare à l'applatissement d'une plaque d'argent, — n'était pas substantielles afin qu'on ne puisse pas conclure que l'âme soit susceptible de décroître ou de se dissoudre entièrement[2].

Le traducianisme de Tertullien ne fut pas expressément combattu par les Pères avant le concile de Nicée, par cette raison peut-être que ses écrits ne furent pas connus de suite par les Pères grecs, et peut-être aussi parce que l'Ecriture-Sainte ne contenait rien d'exprès sur ce point, on fut quelque temps avant d'être frappé de ce qu'ils renfermaient d'erreurs. Chez tous ceux qui adoptaient quelques-unes des vues philosophiques de Platon, une pareille opinion sur l'origine de l'âme n'était guère possible ; car elle mettait une opposition trop flagrante entre l'âme et la matière. Cet extrême, nous le trouvons en effet dans Origène, qui avait emprunté le préexistentianisme aux platoniciens et aux pythagoriciens. D'après cette théorie, toutes les âmes auraient été créées de Dieu dès le commencement, et plus tard, après la chute, elles auraient été bannies dans des corps terrestres et matériels en punition et en expiation de leur faute.

En occident, au contraire, le traducianisme continua de dominer chez quelques Pères, ainsi qu'on le voit dans la 82e lettre de saint Jérôme[3]. Saint Augustin lui-même, tout

[1] *De resurr.*, xxv. — [2] *De anima*, xxxvii : Ita et animæ incrementa reputanda non substantiva, sed provocativa. Voici l'excellente remarque que saint Augustin fait sur cette inconséquence (*de Gen. ad litt.*, x, 26) : Quid autem absurdius, quam putare massam cujuspiam metalli ex aliqua parte crescere posse dum tunditur, nisi decrescat ex altera;... aut nullum esse corpus manente naturæ suæ quantitate, quod undique crescat, nisi rarescat? — [3] *Loc. cit.* : Super animæ statu memini vestræ quæstiunculæ, immo maxime ecclesiasticæ quæstionis : utrum lapsa de cœlo sit, ut Pythagoras philosophus omnesque Platonici et Origenes putant, an a propria Dei substantia ut Stoici, Manichæus, Hispaniæ Priscilliani hæreses suspicantur; an in thesauro habeantur Dei, olim conditæ, ut quidam ecclesiastici stulta persuasione confidunt, an quotidie a Deo fiant et mittantur in corpora secundum

en avouant encore dans ses *Rétractations*[1] qu'il n'a pu arriver à la certitude sur la question de l'origine de l'âme, en raison du défaut de renseignements précis fournis par l'Ecriture, semble presque donner la préférence au traducianisme, parce qu'il permet d'expliquer plus facilement la transmission du péché originel[2]. Sans doute il trouve aussi des difficultés dans le traducianisme, non seulement parce que la génération d'une âme en tant que substance simple et indivisible est inexplicable[3], mais aussi parce qu'en l'adoptant on arriverait facilement à affaiblir ou à supprimer complètement la distinction du corps et de l'âme, et à faire de l'âme un être purement corporel. Il reproche surtout à Tertullien[4] de ne s'être pas préservé de ces sortes d'erreurs et d'être tombé dans des inconséquences à propos de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Mais, ajoute-t-il, le créatianisme a lui aussi ses difficultés; il ne résout point la question de savoir comment l'âme, qui est sortie pure des mains de Dieu, a pu être enveloppee dans le péché par suite de son union avec le corps, chargée de faute, et digne de la damnation; comment elle est à jamais perdue, si, par une grâce particulière, elle ne participe pas au baptême. On devrait croire, pense-t-il, que, d'après le créatianisme, Dieu doit au moins le baptême et la vocation à la vie éternelle, à l'âme nouvellement créée et unie à un corps; tandis que, selon la doctrine de l'Ecriture et de l'Eglise, c'est un don gratuit de la part de Dieu. Passant en revue et les textes de l'Ecriture qu'on cite en faveur du traducianisme (*Gen.*, I, 28; II, 2, 23.), et ceux qui semblent appuyer le créatianisme (*Is.*, LVII, 16; *Ps.* XXXII, 15; *Sag.*, VIII, 19; *Eccle*, XCII, 7), il montre qu'ils peuvent s'entendre dans le sens des traducianistes comme dans le sens des créatianistes. Cependant, malgré son faible pour le traducianisme, il se croit obligé, quand il s'agit de l'incarnation du Fils de Dieu, de faire une exception en faveur du

illud quod in Evangelio scriptum est : Pater meus usque modo operatur et ego operor; an certe ex traduce, ut Tertullianus, Apollinaris et maxima pars occidentalium autumat, ut quomodo corpus ex corpore sic anima nascatur ex anima et simili cum brutis animantibus conditione subsistat. —
[1] Lib. I, 1. — [2] Conf. *de Gen. ad litt*, x, 21. — [3] *Epist.* 190, n. 15. — [4] *De Gen.*, x, 25.

créatianisme, car l'âme du Seigneur n'a pas été engendrée de Marie, mais, comme celle du premier Adam, elle a dû être immédiatement créée de Dieu[1]. Cette exception toutefois ne lui fit point abandonner le traducianisme, ni admettre comme la seule opinion véritable que toutes les âmes humaines sont immédiatement créées de Dieu, parce que Jésus-Christ nous est conforme dans sa nature humaine ; il laisse la question indécise, et continue de donner la préférence au traducianisme[2].

Dans l'Eglise grecque, si nous exceptons Apollinaire, le traducianisme ne trouva jamais d'écho. Saint Grégoire de Nazianze est le premier qui l'ait positivement combattu, et qui se soit expressément prononcé pour le créatianisme. Au verset 392 et suiv. de son poème à la louange de la sainte Vierge, il est dit : « Le père mortel n'est pas l'auteur de l'homme tout entier, comme ils le prétendent, mais seulement de la chair et du sang, qui sont tous deux périssables. Quant à l'âme, elle est un souffle du Dieu tout-puissant, qui est venu du dehors dans son ouvrage terrestre. Lui, l'auteur de cette union, sait seul comment il a d'abord insufflé l'esprit et mêlé son image à la poussière. » Dans un autre poème[3], il donne la préférence au créatianisme sur le traducianisme, sans taxer celui-ci d'hérésie ou d'erreur manifeste.

Parmi les Pères latins, saint Jérôme, qui cite Grégoire parmi ses maîtres, se prononce encore plus résolument en faveur du créatianisme : c'est, dit-il, un κακέμφατον que de faire dériver l'âme de l'acte générateur des parents[4], et

[1] *De Gen.*, x, 18, n. 33 : Denique si a me quæratur. unde acceperit animam Jesus Christus, mallem quidem hinc audire meliores atque doctiores, sed tamen pro meo captu libentius responderim, unde Adam, quam de Adam. — [2] *Loc. cit.*, cap. xxi, n. 39 : His igitur, quantum pro tempore potuimus, pertractatis, omnia paria vel pene paria ex utroque latere, rationum testimoniorumque momenta pronuntiarem, nisi eorum sententia qui animas ex parentibus creari putant, de baptismo parvulorum præponderaret. De quibus, quid eis responderi possit, nondum mihi interim occurrit ; si quid forte postea Deus dederit, si quam etiam scribendi concesserit facultatem studiosis talium, non gravabor. Nunc tamen non esse contemnendum testimonium parvulorum, ut quasi refelli, si veritas contra est, negligatur, ante denuntio. — [3] *De anima*, v, 79 et suiv. — [4] Cont. *Rufinum*, II, 2 : O infelices animæ, quæ tantis vitiorum lanceis vulnerantur ; non eas puto, juxta Origenis errorem, tantum laborasse, cum de cœlo in terras ruerent et crassis corporibus vestirentur, ut nunc verbis et sententiis hinc inde collisas ; ut prætermittam κακέμφατον, quod de humani seminis traduce diffundi animæ dicun-

dans son commentaire sur *Eccle.*, XII, 7, il qualifie le traducianisme d'hypothèse ridicule.

Dans les controverses nestoriennes, ce fut Cyrille qui de nouveau choisit le créatianisme comme point de départ, quand il revendiqua pour la sainte Vierge le titre de « Mère de Dieu. » Si, en effet, dans l'ordre naturel des choses humaines, les parents selon la chair sont appelés père et mère, bien qu'ils n'aient engendré que le corps dont Dieu a fait l'instrument d'une âme immortelle, la sainte Vierge a droit aussi au titre de Mère de Dieu, bien que le corps seul du Seigneur ait été tiré de son sein, ce corps qui, au moment de la conception, a été uni à l'âme humaine et au Verbe dans l'unité de la personne. Avec la doctrine du traducianisme, cet argument n'aurait pas été aussi décisif, car les nestoriens auraient pu objecter que sur le terrain naturel, le père et la mère fournissaient le principe de la génération de l'homme tout entier, corps et âme, et que, par analogie, Marie ne pouvait être appelée Mère de Dieu que si elle était le principe générateur de l'âme du Seigneur. Si l'on ne peut établir que Marie a contribué par génération à la production de l'âme humaine de Jésus-Christ, s'il faut même rejeter de prime abord cette idée comme inconvenante, on pourra — comme l'auraient pu faire les nestoriens au sens du traducianisme, — contester à Marie le titre de Mère de Dieu. Tandis que l'argument de Cyrille était excellent en faveur du titre de Marie, s'il pouvait se placer au point de vue du créatianisme [1].

Les théologiens du moyen-âge adoptèrent le créatianisme à l'unanimité, notamment Pierre Lombard [2], et plus encore saint Thomas. Ce dernier croit qu'il est impossible, avec le traducianisme, de maintenir la différence essentielle et

tur. Ce livre, *Adv. Rufin*, fut invoqué dans la suite par saint Jérôme (*Epist.* 82), quand on l'eut prié de dire son opinion sur l'origine de l'âme humaine. — [1] *Ep. ad Monachos :* Terrestrium enim hominum matres naturæ ad generandum famulantes in utero quidem carnem habent paullatim coagulatam, quæ et arcanis quibusdam operationibus Dei crescat, et in humanam formam absolvatur. Fœtui autem Deus spiritum modo, quem novit, immittit, spiritum quippe hominis in ipso fingit, juxta prophetæ vocem. Est autem alia carnis et alia animæ ratio. Verumtamen licet corporum tantum quæ ex terra sunt matres fiant, attamen totum hominem parientes, qui ex anima videlicet et corpore constat, non partem illius parere dicuntur. Conf. *cont. Nest.*, I, 4; *in Joan.*, I, 9. — [2] Lib. II, *Dist.* 17, 18.

qualitative entre l'âme et le corps. C'est précisément parce que l'esprit humain peut exister pour soi et sans le corps, et qu'il existe réellement ainsi après la mort, parce qu'il peut penser et vouloir sans la coopération immédiate du corps, qu'il doit s'ajouter du dehors au corps comme principe particulier, et qu'il ne saurait provenir de la semence corporelle comme de sa cause. Quand saint Thomas ajoute : *Et ideo hæreticum est dicere quod anima intellectiva traducatur cum semine*[1], il n'a sans doute en vue, dans ce jugement sévère, que le génératianisme grossier, qui identifie l'âme avec le corps et la confond avec les choses matérielles, d'autant plus que cet article est intitulé : *Utrum anima intellectiva causetur ex semine ?* Dans la suite, la théorie du créatianisme est restée dominante parmi les théologiens ; le pape Alexandre VII l'a formellement adoptée dans son décret dogmatique sur l'Immaculée-Conception de Marie, du 3 décembre 1661, pour expliquer cette doctrine, et Pie IX l'a renouvelée dans sa définition dogmatique du 8 décembre 1854 sur l'Immaculée-Conception, quand il a dit : « Nous renouvelons les constitutions des papes... en faveur de l'opinion selon laquelle l'âme de la très sainte Vierge, lors de sa création et de son union au corps, a été ornée de la grâce du Saint-Esprit et préservée du péché originel, etc. »

En vertu de ce décret, le créatianisme a reçu un caractère dogmatique en ce qui concerne l'âme de la très sainte Vierge ; et il se rapproche très fort, dans son ensemble, d'une vérité de foi, car on ne peut s'empêcher de conclure de Marie à tous les autres membres de la race humaine, auxquels elle doit être consubstantielle par cette nature. Les arguments positifs en faveur du créatianisme sont si puissants qu'on n'entend plus dans l'Eglise que quelques voix isolées se prononcer pour le traducianisme. Nous ne voulons pas dissimuler toutefois que cette explication ne résout pas de prime-abord tous les problèmes qui se présentent à notre esprit quand il s'agit de l'origine de l'homme. On peut, sans doute, avec cette théorie, expliquer le péché originel, aussi bien, pour le moins, qu'avec le traducianisme ; et il ne paraît pas non plus incompatible avec la sainteté de Dieu

[1] *Sum. th.*, I-II, quæst. CXVIII, art. 2.

que Dieu juge à propos, dans l'ordre actuel du monde, de créer des âmes humaines, même par des unions coupables et des adultères, puisqu'il permet souvent le mal pour l'appliquer aux fins bonnes qu'il a en vue. Mais quand on réfléchit que dans la propagation de l'homme, le germe seul du corps matériel est engendré, tandis que, dans la génération animale, l'âme sensitive se transmet, il semble que l'acte générateur des animaux l'emporte sur la génération humaine. Pour se tirer d'affaire, saint Thomas admet que, dans la génération humaine, l'âme sensitive est également engendrée par les parents, qu'elle n'est détruite que dans une phase subséquente du développement du fœtus et supplantée par l'âme raisonnable créée de Dieu. Sans nous arrêter ici à ce que cette hypothèse offre d'arbitraire, car elle ne peut s'appuyer sur aucun fait physiologique, nous la trouvons inexacte par cela seul que nous sommes assurés par la foi que, lors de l'Incarnation du Verbe, comme pour l'Immaculée Conception de Marie, l'âme raisonnable fut créée dès le premier instant de la Conception. Ainsi, le sentiment selon lequel le fœtus ne serait animé que plus tard par l'âme raisonnable, quelque temps après la conception, a contre lui un dogme formel, et on ne pourrait supprimer cette contradiction que par une autre hypothèse, en faisant aussi une exception pour la sainte Vierge, hypothèse aussi arbitraire que la précédente. Pour nous, nous ne croyons pas qu'il soit de notre tâche, dans une histoire des dogmes, de résoudre tous ces problèmes ; nous remarquerons seulement que le corps humain n'existe jamais à part et pour lui seul, qu'il est engendré pour servir d'organe ou de matière à un esprit raisonnable créé dans le même moment, mais à un esprit qui n'est pas nécessairement inhérent à la matière, comme le principe de vie des animaux ; il peut exister pour soi, et il entre dans la vie non par la volonté conservatrice de Dieu, mais par sa volonté créatrice. A ce point de vue, ce qui apparaît comme moins parfait, ce n'est pas la génération humaine, c'est au contraire l'âme animale, dont le mode de propagation et l'enchaînement à la matière sont quelque chose de bien imparfait, comparé à l'esprit raisonnable de l'homme qui peut se dégager de la matière. De même, pour la génération à la

vie surnaturelle, pour la renaissance à la grâce, le principe de vie surnaturelle est encore moins attaché à la matière, ou au signe visible du sacrement, sans qu'il perde sa perfection, sa supériorité sur le principe naturel de vie.

§ 54

(CONTINUATION)

Doctrine de Tertullien sur le libre arbitre, le péché et la grâce.

1. La défense du libre arbitre est un des principaux objets dont se sont occupés la plupart des Pères avant le concile de Nicée. C'est lui surtout qui, d'après Tertullien, constitue la ressemblance de l'homme avec Dieu. Il lui était nécessaire pour arriver à la connaissance de Dieu et contracter amitié avec lui. Cette amitié serait impossible et l'homme eût été indigne d'un pareil honneur, s'il n'avait pas eu quelque ressemblance avec Dieu et n'avait pas été créé à son image [1]. Pour que l'homme pût recevoir de Dieu et pour qu'il reçût véritablement le pouvoir de régner sur les animaux des champs, sur les poissons de la mer et sur les oiseaux de l'air, en un mot, sur toutes les créatures de la terre, il fallait au moins qu'il fût maître de lui-même et doué de liberté [2]. La bonté de Dieu exigeait également qu'il lui accordât ce don. Car Dieu seul est bon, par nature ou par nécessité, parce qu'il est l'être absolu, et en Dieu l'être est en même temps sa bonté. L''homme, qui a reçu de Dieu son être, qui a commencé d'exister, ne pouvait donc pas avoir de lui-même le bien dès le commencement; il devait, pour en faire sa propriété, le conquérir lui-même et, pour cela, être doué de libre arbitre, afin qu'il ne fût soumis ni à la né-

[1] *Adv. Marc.*, II, 5 : Liberum et sui arbitrii et suæ potestatis invenio hominem a Deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem Dei in illo animadvertens, quam ejusmodi status formam. Cap. VI : Oportebat dignum aliquid esse, quod Deum cognosceret; quid tam dignum prospici posset, quam imago Dei et similitudo? Et hoc bonum sine dubio et rationale. Oportebat igitur imaginem et similitudinem Dei, liberi arbitrii et suæ potestatis institui, in qua hoc ipsum, imago et similitudo Dei deputeratur; arbitrii scilicet libertas et potestas. — [2] Cap. VI : Sed et alias quale erat, ut totius mundi possidens homo, non in primis animi sui possessione regnaret, aliorum dominus, sui famulus?

cessité du bien, ni à la nécessité du mal [1]. Pour établir la preuve de l'existence du libre arbitre, Tertullien, comme saint Irénée, rapelle qu'il ne peut être question ni de récompense pour le bien, ni de châtiment pour le mal, si l'homme ne se décide pas librement pour l'un ou pour l'autre ; puis aussi, que les préceptes de Dieu et ses défenses supposent le libre arbitre.

C'est dans cette liberté des êtres spirituels que Tertullien trouve la seule explication du péché, c'est par elle qu'il réfute toutes les hypothèses des gnostiques sur un mal absolu, dont nous serions physiquement affectés; sur le mal de la matière et de la chair. Cependant les gnostiques n'acceptaient point l'explication du mal par le libre arbitre, et ils répondaient que Dieu n'en était pas moins responsable comme étant sa cause première ; et c'est pourquoi il était nécessaire d'admettre une seconde cause absolue qui fût la cause du mal. Car si le Dieu bon est tout puissant et peut empêcher les mauvaises actions de la créature ; s'il sait tout et prévoit tous les actes qu'elle accomplira librement, il est responsable en un certain sens des actions mauvaises qu'elle accomplit ; et il en est en partie la cause. Il faut donc ou nier des attributs divins ou assigner au péché une autre source que la liberté de la créature.

A cette objection, Tertullien répond qu'on ne saurait refuser à Dieu les attributs de la toute puissance et de la science universelle [2], mais qu'il n'est pas pour cela une des causes du péché, car s'il a voulu, dans sa bonté et sa sagesse, donner à l'homme la liberté, afin qu'il lui

[1] *Loc. cit. :* Ut ergo bonum jam suum haberet homo, emancipatum sibi a Deo et fieret proprietas jam boni in homine et quodammodo natura, de institutione adscripta est illi, quasi libripens emancipati a Deo boni, libertas et potestas arbitrii, quæ efficeret bonum ut proprium, jam sponte præstari ab homine, quoniam et hoc ratio bonitatis exigeret voluntarie exercendæ; ex libertate scilicet arbitrii, non favente institutioni, non serviente ; ut ita demum bonus consisteret homo, si secundum institutionem quidem sed ex voluntate jam bonus inveniretur, quasi de proprietate naturæ; proinde ut et contra malum (nam et illud utique Deus providebat) fortior homo prætenderet, liber scilicet et suæ potestatis; quia si careret hoc jure, ut bonum quoque non voluntate obiret, sed necessitate, usurpabilis etiam malo futurus esset ex infirmitate servitii, proinde et malo sicut bono famulus — [2] Cap. v : De præscientia vero quid dicam? quæ tantos habet testes, quantos fecit prophetas !

ressemblât davantage et qu'il pût atteindre à une plus grande perfection, c'est l'homme seul qui est responsable quand il abuse de cette liberté ; Dieu se borne à permettre le mal. Si Dieu voulait empêcher ici l'exercice de la liberté, il détruirait un don qu'il a fait à l'homme par amour et par bienveillance[1]. Ce n'est point par ignorance ni par faiblesse que le premier homme est tombé dans le paradis terrestre ; mais il a librement transgressé le commandement de Dieu et s'est donné lui-même la mort, que Dieu lui avait annoncée d'avance comme châtiment. Que l'homme soit ainsi devenu lui-même la cause du péché, nous en avons pour témoignage la liberté de l'homme justifié et sanctifié lorsque, affranchi de la domination du démon, il observe de son plein gré les commandements de Dieu[2]. Dieu donc se contente de permettre le péché, il n'en est pas la cause[3].

2. Ainsi, d'après Tertullien, le libre arbitre de la créature est la cause première du péché et du mal. Il s'agit maintenant de savoir s'il n'y a aucune différence entre l'homme primitif et l'homme actuel, c'est-à-dire si pour chaque homme le péché ne provient que de sa libre détermination ou bien s'il est en quelque sorte inné à sa nature et s'il précède sa liberté. Tertullien admet ce dernier point, d'accord avec la révélation. Il soutient expressément que les forces et les aptitudes naturelles de l'âme ont été détériorées et affaiblies dès le premier moment de l'existence par l'action du démon, ou qu'un esprit mauvais réside en nous dès notre naissance[4]. Il cherche aussi une raison

[1] Cap. VII : Si enim intercessisset, rescidisset arbitrii libertatem, quam ratione et bonitate permiserat. Denique puta intercessisse, puta rescidisse illum arbitrii libertatem dum revocat ab arbore, dum ipsum circumscriptorem colubrum a congressu feminæ arcet, nonne exclamaret Marcion? O Dominum futilem, instabilem, infidelem, rescindentem quod instituit! Cur permiserat liberum arbitrium si intercedit? cur intercedit, si permisit? — [2] Cap. VIII. — [3] *De exhort. cast.*, cap. III : Nam si quædam videntur voluntatem Dei sapere, dum a deo permittuntur, non statim omne, quod permittitur, ex mera et tota voluntate procedit ejus, qui permittit ; ex indulgutia est, quodcunque permittitur. — [4] *De anima*, XXXIX : Quæ omnia (rationalitas, intellectualitas, arbitrii libertas) nativitas animæ conlata, idem qui in primordio invidit, nunc quoque obumbrat atque depravat, quominus aut ultro prospiciantur aut qua oportet administrentur. Cui enim hominum non adhærebit spiritus nequam, ab ipsa etiam janua nativitatis animas aucupabundus vel qua invitatus tota illa puerperii superstitione?

spéciale dans les mœurs superstitieuses et les pratiques idolâtriques en usage dans l'état de grossesse, car presque tous naissaient *idololatria obstetrice.* Cependant il ne cite cette raison qu'accessoirement au chapitre XXXIX *de anima*, et il dit des enfants des chrétiens que, selon le langage de l'Apôtre, ils sont sanctifiés, c'est-à-dire destinés à la sainteté par leurs parents. La raison générale de la culpabilité de tous, même chez ceux qui naissent dans le christianisme, il la trouve dans la faute d'Adam, dans lequel tous sont impliqués par leur naissance[1]. Cette culpabilité inhérente à tous, qui leur vient avec la nature et qui résulte du péché d'Adam (*vitio originis*), est accrue par l'assujettissement volontaire aux plaisirs de la chair[2]. Ce péché, pour ainsi dire naturel, tous en sont infectés ; Dieu seul est sans péché, et seul parmi les hommes, Jésus-Christ[3]. Tertullien répète à plusieurs reprises que ce péché et sa conséquence, la mort, a sa cause dans le péché d'Adam[4]. Il est vrai que Tertullien ne donne point d'explications précises sur la nature du péché héréditaire et sur la manière dont il se transmet ; cependant il reproduit généralement avec exactitude la doctrine de l'Eglise ; le péché d'Adam, dit-il, passe à tous ses descendants non comme un péché personnel, et pourtant c'est un vrai péché qu'ils héritent avec toutes ses suites, et, qui plus est, par la génération. Il y a d'abord la dette. De même que l'homme tout entier, dans son corps et dans son âme, est devenu débiteur par le péché[5], de même cette dette doit d'abord se communiquer à tous. Vient ensuite la perte du Saint-Esprit, ou, d'après une expression plus récente, la perte de la grâce sanctifiante et de l'expectative du ciel. Au lieu de cela, l'homme a été

[1] Cap. XL : Ita omnis anima eusque in Adam censetur, donec in Christo recenseatur; tamdiu immunda, quamdiu recenseatur. — [2] Cap. XLI : Malum igitur animæ, præter quod ex obventu spiritus nequam superstruitur, ex originis vitio antecedit, naturale quodammodo. — [3] Cap. XLI. — [4] *Adv. Marc.*, I, 22 Homo damnatur in mortem ob unius arbuscuæ delibationem et exinde prosiliunt delicta cum pœnis; et pereunt jam omnes qui paradisi nullum cespident norunt. *De res.*, XXXIV : Si quidem transgressio, quæ perditionis humanæ causa est, tam animæ instinctu ex concupiscentia quam et carnis actu ex deifistatione commissa totum hominem elogio transgressionis inscripsit, atque exinde merito perditionis implevit. Cap. XLIX : Portavimus enim imaginem choici per collegium transgressionis, per consortium mortis, per exilium paradisi. — [5] *De res.*, XXXIV.

assujetti à l'empire du démon, soumis à la peine de mort, chassé du paradis, en butte à toutes sortes de tribulations et de souffrances[1]. Parmi ces conséquences positives du péché héréditaire, se révèle surtout la concupiscence déréglée, comme un foyer de péché et de crime. Quant à la manière dont il se transmet, Tertullien l'explique par le traducianisme, et il soutient que l'appétit irraisonnable de l'âme, la faculté appétitive de Platon, l'appétit irascible, comme l'appétit concupiscible, s'est élevé par le péché d'Adam contre la souveraineté de la raison, et est en quelque sorte tombé au pouvoir du démon. Dans cet état, il serait presque devenu naturel à l'âme et se transmettrait à tous par la génération comme germe du péché. En soi, cependant, l'élément irraisonnable ne vient pas du démon, mais de Dieu, et il est bon quand il se met au service de la raison et qu'il lui obéit en tout, ainsi qu'on l'a vu en Jésus-Christ et très souvent dans les hommes justifiés, quoique dans un degré moins parfait[2]. — Cette explication de la concupiscence repose, elle aussi, sur un fond de vérités, mais elle contient une foule d'exagérations.

Cependant Tertullien s'élève contre une explication gnostique de la culpabilité générale, suivant laquelle le mal aurait pris physiquement possession de l'homme, ou que tout ce qu'il y avait de bon dans la nature humaine aurait été détruit par le péché. Tertullien qualifie positi-

[1] *De testim. anim.*, III : Per satanam homo a primordio circumventus, ut præceptum Dei excederet, et propterea in mortem datus, exinde totum genus, de suo semine infectum, sane etiam damnationis traducem fecit. — [2] *De anima*, 16 : Est et illud ad finem pertinens, quod Plato bifariam partitur animam, per rationale et irrationale. Cui definitioni et nos quidem applaudimus, sed non ut naturæ deputetur utrumque. Naturale enim rationale credendum est, quod animæ a primordio sit ingenitum, a rationali videlicet auctore... Irrationale autem posterius intelligendum est ut quod acciderit ex serpentis instinctu, ipsorum illud transgressionis admissum, atque exinde inoleverit et condoleverit in anima ad instar jam naturalitatis, quia statim in naturæ primordio accidit... Irrationale autem omne delictum; igitur a diabolo irrationale, a quo et dilectum, extraneum a Deo, a quo est irrationale alienum... Video et de hoc mihi esse retractandum, propter ea quæ in Christo deprehenduntur. Ecce enim tota hæc trinitas et in domino, rationale, quo docet, quo disserit, quo salutis vias sternit; indignativum, quo invehitur in Scribas et Pharisæos; et concupiscentivum, quo pascha cum discipulis suis edere concupiscit. Igitur apud nos non semper ex irrationali censenda sunt indignativum et concupiscentivum, quæ certi sumus in Dominum rationaliter decucurrisse.

vement d'erronnées ces sortes d'explications de la nature déchue qu'on rencontre chez les gnostiques, chez les manichéens et au seizième siècle. « La corruption de la nature, dit-il, est sans doute une seconde nature qui a son Dieu et son père à elle, l'auteur même de cette corruption ; cependant l'âme a encore du bon, savoir ce qui est originaire, divin, authentique et vraiment naturel. Car ce qui est de l'esprit s'obscurcit plutôt qu'il ne s'éteint. » Obscurci, il peut l'être sans doute, car il n'est pas Dieu, mais il ne saurait être éteint, parce qu'il est de Dieu. De même donc que la lumière qui ne brille point à cause d'un obstacle, existe cependant ; de même le bien qui est dans l'âme, quand il est surpassé par le mal, est tout-à-fait caché, ou du moins brille par le côté où se trouve la liberté [1]. A ce don naturel, Tertullien rapporte surtout l'idée de l'existence de Dieu comme être suprême et parfait et l'aptitude de l'âme (chez les scolastiques : *potentia obedientalis*), à être de nouveau unie à l'Esprit-Saint par le baptême.

3. Le dogme de la grâce a d'étroites affinités avec le dogme du péché originel. Sur l'état primitif et les relations surnaturelles qui existaient entre Dieu et Adam avant la chute, nous ne trouvons point d'éclaircissements particuliers dans Tertullien, mais on peut aisément s'en faire une idée par les grâces que l'homme a perdues par le péché. Seulement on trouve chez lui cette idée étrange que Dieu a créé les premiers hommes dans l'âge de l'enfance, et que la honte qu'ils éprouvèrent de leur nudité après la chute témoigne qu'ils étaient entrés dans l'âge de puberté [2].

La dette du péché pèse sur les autres hommes dès le premier moment de leur existence, et c'est pourquoi il est absolument nécessaire que les mérites de Jésus-Christ leur soient appliqués, pour que leur dette soit effacée et qu'ils renaissent à une vie nouvelle dans le Saint-Esprit. Cette application, d'après l'institution de Jésus-Christ, a lieu d'une manière extérieure et visible par les sacrements, d'abord par le baptême. C'est le moyen que le Seigneur a jugé le plus opportun dans sa sagesse, parce que la chair,

[1] *De anima*, XLI. — [2] *De anima*, XXXVIII.

qui est le canal de la transmission du péché, doit aussi servir d'organe pour communiquer la grâce à notre âme. Le baptême est donc absolument nécessaire à tous pour entrer dans la vie éternelle [1]. On voit par là que le baptême doit être donné même aux petits enfants; l'Ecriture l'indique, si elle ne le dit pas expressément; car pour eux aussi il n'y a point d'autre moyen de justification et de sanctification. Cet usage devait être déjà fort répandu du temps de Tertullien, car il exhorte les fidèles à ne pas trop se hâter de donner ce sacrement, soit aux adultes, quand ils ne sont pas suffisamment préparés, soit aux petits enfants, quand on a des raisons de craindre qu'ils ne deviennent plus tard infidèles à la foi, ou du moins que les parrains ne négligent de les élever dans la religion catholique, comme le devoir les y oblige. Le Sauveur demande sans doute que les petits enfants aillent à lui, et que personne ne les en empêche; mais cette adhésion à Jésus-Christ, dit Tertullien, ne doit avoir lieu que lorsqu'ils sont instruits et qu'ils ont appris à connaître le Sauveur. Lors donc que, dans un autre endroit, sans blâmer ouvertement ceux qui se hâtent de baptiser les petits enfants, il demande : *Quid festinat innocens œtas ad remissionem peccatorum ?* [2] il entend simplement qu'ils sont exempts de péchés personnels, et non du péché originel, car il s'en exprime assez clairement, comme on l'a vu, en d'autres endroits.

Le baptême n'a pas seulement pour effet d'effacer la faute, mais de donner à l'âme le Saint-Esprit comme une parure et de la lui unir comme son épouse, nonobstant la naissance charnelle, qui l'avait mise sous l'esclavage du démon. Le présent que fait l'âme dans ce mariage, c'est la chair, qui devient désormais le ministre docile du Saint-Esprit. « O heureuses noces, s'écrie-t-il, quand elles ne sont suivies d'aucun adultère ! [3] » Notre auteur connaît aussi la grâce actuelle, il lui attribue même la principale part dans la pratique des bonnes œuvres et dans l'acquisition du ciel,

[1] *De bapt.*, XII : Quum vero præscribitur nemini sine baptismo competere salutem, ex illa maxime præenuntiatione Domini, qui ait : Nisi natus ex aqua quis erit, non habet vitam, suboriuntur scrupulosi etc. — [2] *De bapt.* XVIII. — [3] *De anima*, cap. XLII.

car le libre arbitre, en sa qualité d'agent subordonné, doit toujours obéir à l'appel de la grâce [1].

§ 55

(CONTINUATION)

Doctrine de Tertullien sur la résurrection [2].

Fiducia christianorum est resurrectio mortuorum. C'est par ces belles et profondes paroles que Tertullien commence une monographie sur un point d'anthropologie déjà traité plusieurs fois par ses devanciers. Les Pères, en effet, considéraient justement la résurrection comme le couronnement et la clef de voûte de la rédemption, comme le plus puissant motif de consolation et d'espérance pour les chrétiens au milieu des souffrances et des tribulations de la vie, des persécutions et des martyrs ; ils y voyaient en outre une exhortation pressante à la bonne vie, et ils y revenaient d'autant plus souvent que les gnostiques, faisant cause commune avec les païens incrédules et les sadducéens juifs, se moquaient des espérances des chrétiens. Tertullien a traité cette doctrine avec une rare sagacité, avec beaucoup de détails et de profondeur.

Aux gnostiques qui méprisaient la chair et l'abaissaient comme étant le siége du mal, il rappelle l'Ecriture sainte, notamment le récit de la création, et il leur fait voir que le corps humain n'est pas seulement l'ouvrage du Dieu bon, et que, sur sa parole, il est entré dans l'existence comme l'image d'une idée éternelle, mais qu'il est de plus un chef-d'œuvre d'une beauté particulière, le couronnement de la création, et qu'à ce titre il a été formé avec un soin pour ainsi dire exceptionnel. Tandis que pour la création des autres ouvrages, l'Ecriture sainte dit simplement : la terre produisit des herbes, des arbustes, des vers rampants, etc., elle dit au sujet de la création de l'homme que le Seigneur

[1] Hæc erit vis divinæ gratiæ, potentior utique natura, habens in nobis subjacentem sibi liberam arbitrii potestatem, quod αὐτεξούσιον dicitur. — [2] Voyez mon article sur ce sujet, dans le *Catholique*, 1860, p. 299.

Dieu a formé son corps des doigts de sa main [1]. Ajoutez que le modèle sur lequel Dieu a formé le corps de l'homme était un modèle divin, le Fils de Dieu fait homme. Car lorsqu'il est dit dans l'Ecriture-Sainte que Dieu a créé l'homme à son image et à sa ressemblance, Tertullien ne l'entend pas seulement de l'âme, mais aussi du corps, et il considère comme type le corps qui dans la plénitude des temps devait être uni personnellement au Verbe et élevé pour ainsi dire, à une existence divine [2]. Que le corps de l'homme ait été tiré d'une autre matière, cela ne nuit pas à la valeur et à la beauté de l'ouvrage, de même que la gloire de Phidias ne diminue point et que le Jupiter olympien travaillé par lui ne perd rien de sa beauté, de ce que cet artiste a employé la dent d'un éléphant [3].

Cependant l'excellence du corps humain ne provient pas seulement de la supériorité de l'artiste, du soin particulier avec lequel il l'a organisé, de la perfection de l'idéal sur lequel il l'a formé, mais encore des hautes prérogatives de l'esprit, à qui il a été donné pour lui servir d'organe extérieur, afin qu'il participât à ses opérations. Le corps en effet est intimement uni à l'esprit raisonnable pour former avec lui une seule personne et un seul être ; tous deux s'appellent et se pénètrent mutuellement pour constituer ensemble une seule vie humaine. Le corps fournit à l'esprit, par ses cinq sens, les images et les perceptions sensibles, qu'il élabore et dont il forme des connaissances. Le corps rend à l'esprit des services essentiels pour le langage, pour la communication des connaissances intellectuelles, des sentiments et des résolutions. La pensée elle-même, selon Tertullien, ne s'exerce pas sans le concours du cerveau et du corps, car les pensées ont pour point de départ les images, elles s'enveloppent aussitôt de signes sensibles et ne se révèlent que

[1] *De res*, cap. VI : Itaque totiens honoratur, quotiens manus Dei patitur, dum tangitur, dum decerpitur, dum deducitur, dum effingitur. Recogita totum illi Deum occupatum ac deditum manu, sensu, opere, consilio, sapientia, providentia et ipsa in primis adfectione, quæ lineamenta ducebat. — [2] *Ibid.* : Quodcunque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus, quod et limus et caro sermo, quod et terra tunc. Sic enim præfatio Patris ad Filium : Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et fecit hominem Deus ; id utique, quod fieret, ad imaginem fecit illum, scilicet Christi..... Ita limus ille jam tunc imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus erat, sed et pignus. — [3] Conf. cap. VI.

par eux [1]. Le corps participe encore davantage aux actions morales de l'homme, dans ses efforts et ses luttes pour acquérir la vertu et la conserver ; et il ne devrait attendre, ni la récompense ni le châtiment dans une autre vie ! Tous deux, l'âme et le corps, sont si étroitement unis ensemble qu'il semble incertain si c'est la chair qui porte ou soutient l'âme, ou l'âme le corps ; si c'est l'âme qui obéit à la chair, ou la chair à l'âme [2].

Le corps acquiert une valeur et une dignité plus haute encore dans l'économie chrétienne du salut par la rédemption et la sanctification. Que le corps ou la génération sexuelle soit le canal par lequel le péché d'Adam se communique à tous, n'est-il pas aussi l'intermédiaire de la grâce dans l'ordre du salut ? Cela est déjà vrai en ce sens que le temps de la vie corporelle est pour l'homme le temps des miséricordes de Dieu, car c'est alors qu'il ensemence et acquiert des mérites pour la vie future, en sorte qu'un seul moment de notre vie terrestre peut décider de l'éternité tout entière et produire de nouvelles pierres précieuses pour la couronne qui nous attend dans le ciel. Ce rapport du corps avec la rédemption est encore plus visible dans les

[1] Cap. VII : Hæc cum ita sint, habes et limum de manu Dei gloriosum, et carnem de afflatu Dei gloriosorem, quo pariter caro et limi rudimenta deposuit, et animæ ornamenta suscepit.... Quem enim naturæ usum, quem mundi fructum, quem elementorum saporem, non per carnem anima depascitur? quidni? per quam omni instrumento sensuum fulta est, visu, auditu, gustu, odoratu, conatu ; per quam divina potestate respersa est, nihil non sermone perficiens vel tacite præmisso et sermo enim de organo carnis est ; artes per carnem, studia, ingenia per carnem ; opera, negotia, officia per carnem ; atque adeo totum vivere animæ, carnis est, ut non vivere animæ nihil aliud sit, quam a carne devertere. Conf. cap. XV : Caro est omne animæ cogitatorium. Nunquam anima sine carne est, quamdiu in carne est. Nihil non cum illa agit, sina qua non est. Quære adhuc, an cogitatus quoque per carnem administrentur, qui per carnem dinoscuntur extrinsecus. Volutet aliquid anima, vultus operatur indicium, facies intentionum speculum est. Negent factorum societatem, cui negare non possunt cogitatorum. La psychologie plus exacte de saint Thomas admet, elle aussi, que le corps n'est pas sans influence sur la pensée ; car tout en plaçant le principe de la pensée dans l'âme seule, tout en excluant, sous ce rapport, tout espèce de concours du corps comme organe ou instrument, et tout en prouvant par cette propriété l'immatérialité de l'âme, saint Thomas ne laisse pas d'admettre que la pensée dépend, à certains égards, du corps et de la matière, en ce qui concerne les objets de la pensée ; car ces objets ne peuvent être abstraits des représentations sensibles que par l'intellect agent. Conf. *De anima*, quæst. un., art. 1, ad 11, m. 8 ; *Sum. Th.*, quæst. LXXXV ; I-II, quæst. IV, art. V ; *de Verit.*, quæst. X, art. VI. — [2] *De resurr.*, VII.

sacrements, car le corps est comme un canal qui, au moment où le signe extérieur est produit, introduit la grâce dans notre âme. Saint Irénée indique également l'importance des substances empruntées à la nature et employées dans les sacrements, pour mettre dans tout son jour l'incompatibilité de l'opinion des gnostiques sur la nature avec les idées chrétiennes sur la vie humaine. Mais nul ne s'est mieux exprimé sur ce point, comme sur la dignité que les sacrements confèrent au corps humain, que Tertullien qui, cite expressément le baptême, la confirmation et l'Eucharistie [1].

Comment donc le corps, après avoir eu ici-bas des rapports si étroits avec la sanctification de l'homme, serait-il complètement exclu du bonheur définitif de l'âme et de la consommation de l'œuvre du salut ? Comment le corps, après avoir pris une part si importante aux privations et aux renoncements que nous nous imposons dans l'intérêt de la vertu, à nos luttes pour conserver la pureté et la chasteté, aux peines et aux fatigues que la patience et la force nous commandent d'endurer avec résignation, aux supplices que nous avons à affronter pour la foi, serait-il entièrement privé des récompenses de la vertu ? [2]

Si l'Ecriture-Sainte, en quelques endroits, considère la chair comme l'aiguillon du péché, ailleurs elle prend sa défense, en disant qu'elle est susceptible d'être sanctifiée et qu'elle participera aux fruits de la rédemption, ainsi qu'il est dit dans Isaïe, XL, 5 : « Toute chair verra le salut, » et en

[1] Cap. VIII : Videamus nunc de propria etiam christiani nominis forma, quanta huic substantiæ frivolæ ac sordidæ, apud Deum prærogativa sit ; etsi sufficeret illi, quod nulla omnino anima salutem possit adipisci, nisi dum est in carne crediderit ; adeo caro salutis est cardo, Denique cum anima Deo allegitur, ipsa est quæ efficit, ut anima allegi possit. Scilicet caro abluitur, ut anima emaculetur. Caro ungitur, ut anima consecretur ; caro signatur, ut et anima muniatur : caro manus impositione abumbratur, ut et anima spiritu illuminetur, caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur. — [2] Cap. IX : Igitur ut retexam, quam Deus manibus suis ad imaginem Dei struxit, quam de suo adflatu ad similitudinem suæ vivacitatis animavit, quam incolatui, fructui, dominatui totius suæ operationis præposuit, quam sacramentis suis disciplinisque vestivit, cujus munditias amat, cujus castigationes probat, cujus passiones sibi adpreciat ; hæccine non resurget, totiens Dei ? Absit, absit, ut Deus manuum suarum operam, ingenii sui curam, adflatus sui vaginam, molitionis suæ reginam, liberalitatis suæ hæredem, religionis suæ sacerdotem, testimonii sui militem, Christi sui sororem, in æternum destituat interitum.

saint Paul, I *Cor.*, VI, 151, où nos corps sont appelés des membres du corps de Jésus-Christ, et, I *Cor.*, V, 16, des « temples du Saint-Esprit. »

Que la résurrection du corps soit impossible à la toute-puissance divine, personne ne voudra le soutenir, s'il admet que la création et la formation du corps humain sont l'ouvrage de Dieu. Dans la nature extérieure dont Dieu est aussi l'auteur, nous voyons quantité de choses qui ressemblent très fort au corps se flétrissant dans la mort et reprenant une nouvelle vie dans la résurrection. Elles s'étiolent et s'engourdissent ponr renaître plus tard à une vie nouvelle et rajeunie.

La résurrection, du reste, n'est pas seulement possible, elle est encore nécessaire en un certain sens, parce qu'elle est exigée par la justice divine. Dieu, en effet, ne serait pas un juste juge, s'il excluait le corps, ce compagnon de l'âme dans les bonnes actions, de la récompense éternelle, ou s'il laissait impuni pendant une éternité celui qui a participé au péché, d'autant plus que, selon Tertullien, il n'y a pas une seule action, bonne ou mauvaise, à laquelle le corps n'ait aucune part. Nos pensées, nos désirs, nos résolutions, à les envisager comme des actes purement intérieurs, ne sont pas produits sans la coopération du corps [1].

Quelques-uns objectent que le corps ne peut prétendre ni à une récompense ni à un châtiment dans l'autre vie, parce qu'il ne concourt pas à l'acte moral de l'homme, qu'il ne sert que d'instrument à l'âme et qu'il est pour elle ce qu'un vase est à son contenu [2]. Eh bien ! quand même on pourrait ainsi concevoir les rapports de l'âme avec le corps, il serait encore convenable que le vase participât à l'honneur du contenu. Du reste, l'union du corps avec l'âme est beaucoup plus intime que l'union purement extérieure du calice avec ce qu'il contient, de l'arme et celui qui la porte. Le corps et l'âme sont confondus dans l'homme en une seule nature dès

[1] Cap. XV : Adeo et sine opere et sine effectu cogitatus carnis est actus. Sed etsi in cerebro, vel in medio superciliorum discrimine, vel ubi philosophis placet, principalitas sensuum consecrata est, quod hegemonicon appellatur, caro erit omne animæ cogitatorium. — [2] Cap. XVI : Carnem autem nihil sapientem, nihil sentientem per semetipsam ; non velle, non nolle de suo habentem, vice potius vasculi apparere animæ, ut instrumentum, non ut ministerium.

premier moment de la conception; le corps ne tient pas le seulement la place d'un instrument, il rend encore des services en sa qualité d'associé et participe à toutes les opérations de l'âme [1].

Il en est de même de la rédemption en Jésus-Christ : elle ne devient complète que par la résurrection de la chair. Si le Seigneur est descendu du ciel, c'est uniquement pour sauver ce qui était perdu, c'est-à-dire non pas seulement une partie de la nature humaine, mais l'homme tout entier.

De même que dans le paradis terrestre le péché avait précipité dans la ruine l'âme et le corps, parce qu'ils avaient concouru l'un et l'autre à le commettre; de même la rédemption en Jésus-Christ doit sauver à la fois l'âme et le corps. Si le Seigneur n'avait sauvé qu'une partie de l'homme, l'âme, et qu'il eût laissé le corps dans la mort, la puissance du démon se serait montrée supérieure à la sienne [2], et saint Paul aurait eu tort de dire que là où le péché avait abondé, la grâce avait surabondé (*Rom.*, v, 20). C'est uniquement pour sauver l'un et l'autre, l'âme aussi bien que le corps, que le Verbe a pris une nature humaine complète, et il ne suffira pas certainement qu'une partie soit rachetée à l'exclusion de l'autre [3]. Gardons-nous de croire que la chair et le sang, non pas sans doute dans le sens matériel, mais sous une forme transfigurée, ne puissent point avoir part aux joies et à la félicité du ciel; car c'est dans sa chair et son sang que le Seigneur est ressuscité du tombeau, qu'il est monté au ciel et assis à la droite du Père [4]. Or, notre chair est déjà ressuscitée et glorifiée en lui par anticipation.

[1] Cap. XVI : Omne enim vas vel instrumentum aliunde in usus venit, extranea omnino materia a substantia hominis ; caro autem ab exordio uteri consata, conformata, congenita animæ, etiam in omni operatione miscetur illi. Nam etsi vas vocatur apud Apostolum, quam jubet in honore tractari, eadem tamen ab eodem homo exterior appellatur ; ille scilicet limus, qui prior titulo hominis incisus est, non calicis, aut gladii, aut vasculi ullius. Vas enim capacitatis nomine dicta est, qua animam capit et continet ; homo vero, de communione naturæ, quæ eam non instrumentum in operationibus præstat sed ministerium. — [2] Cap. XXXIV : Diabolus validior in hominis injuriam intelligitur, totum ei elidens ; Deus infirmior renuntiabitur, non totum eum relevans. — [3] Cap. XXXIV : Neutrum ergo eorum, quæ accepit, perire patietur; immo nec quidquam utriusque ; immo nec modicum. — [4] Cap. LI : Securæ estote, caro et sanguis, usurpastis et cœlum et regnum Dei in Christo

Après avoir ainsi montré le rapport qui existe entre le dogme de la résurrection et l'ensemble du christianisme, en s'appuyant d'une foule de textes de l'Ecriture-Sainte, Tertullien aborde cette difficile question : En quoi consiste l'identité du corps actuel et mortel avec le corps ressuscité ?[1] L'identité essentielle des deux ne résulte pas seulement de cette expression biblique et ecclésiastique, « résurrection, » ni des simples arguments rationnels qu'on cite généralement en faveur de la résurrection du corps ; elle résulte en outre de la doctrine formelle de l'Ecriture-Sainte. L'Apôtre [2] compare notre corps à un grain de semence, qui est jeté en terre et qui meurt, mais pour devenir une plante nouvelle et magnifique. Tertullien conclut de là avec raison que le même corps qui est mis en terre et y pourrit, ressuscitera à une vie nouvelle, de même que le Seigneur a ressuscité glorieusement du tombeau le corps qu'il avait porté sur la terre et dans lequel il est mort sur la croix [3]. Si la résurrection sourit si fort à notre raison naturelle, c'est parce que nous reconnaissons qu'il est juste et équitable que le corps, en sa qualité de serviteur de l'âme, ait la part qui lui revient dans la récompense de la vertu et dans le châtiment du vice ; nous ne trouvons une résurrection acceptable que si le même corps que nous aurons porté sur la terre est de nouveau réuni à notre âme [4]. Comment pourrions-nous au ciel remercier Dieu des grâces que nous avons reçues sur la terre, si nous perdions l'identité de notre nature, si nous ne recouvrions pas le compagnon de nos joies et de nos souffrances, de nos efforts et de nos combats, si nous recevions un corps peut-être tout différent ?

Tertullien étend l'identité du corps ressuscité avec le

[1] Cap. LII. — [2] I *Cor.*, XV, 12; II *Cor.*, V, 1 et suiv.; *Phil.*, III, 21. — [3] Cap. 52 : Hoc ergo jam de exemplo seminis constet, non aliam vivificari carnem, quam ipsam, quæ erit mortua..... Rursus enim resurrectionem ad eandem substantiam revocans, et ad granum denuo spectans, seminatur, inquit, corruptela, resurgit incorruptela. Cap. LIII : Atque ita eadem sit et supra intelligenda, et quæ seminetur corpus animalæ, et quæ resurgat corpus spiritale. Cap. LV : Ita et resurrectionis eventum mutari, converti, reformari licebit cum salute substantiæ. — [4] Cap. LVI : Etenim quam absurdum, quam vero iniquum, utrumque autem quam Deo indignum, aliam substantiam operari, aliam mercede dispugni ; ut hæc quidem caro per martyria lanietur, alia vero coronetur; item in contrario hæc quidem caro in spurcitiis volutetur, alia vero damnetur.

corps actuel à tous les organes; seulement, ils seront transfigurés et serviront au corps immortel en grande partie pour d'autres fonctions et d'autres fins [1]. Il est dit sans doute dans l'Ecriture sainte [2], qu'au ciel on ne se mariera point et on ne sera pas marié, que nous serons comme des anges et que notre corps ne servira plus à la génération charnelle. Mais il s'ensuit simplement que plusieurs organes recevront une autre destination, et non pas que le corps transfiguré recevra dans le ciel une autre disposition organique que celle qu'il avait sur la terre. Assurément, cette explication de l'identité du corps ressuscité avec le corps terrestre n'est pas un dogme formel de l'Eglise ; mais saint Augustin et la plupart des scolastiques [3] partagent ici le sentiment de Tertullien. Saint Jérôme, dans un passage [4], semble vouloir laisser la question indécise, bien que, dans sa lettre XXVIIe, il admette résolument l'identité du corps avec tous les organes. Parmi les Pères grecs, quelques-uns furent plus tard d'un avis différent, notamment Origène et après lui saint Grégoire de Nazianze [5] et saint Basile, sur le psaume CXIV, car ils nient que les mêmes organes corporels doivent être renouvelés. Cependant il est à peine besoin de faire remarquer que, même avec l'opinion de Tertullien, la transfiguration et la spiritualisation du corps n'est pas mise en question ; il veut dire simplement qu'au sein même de la nature extérieure, les œuvres de Dieu sont ordonnées avec la plus admirable sagesse, qu'elles n'ont pas besoin d'être anéanties, mais seulement transfigurées, pour supporter le royaume de la félicité éternelle. Tout ce que Dieu a fait et créé a été créé bon, et il ne convient point à un Dieu qui est tout sagesse de supprimer ses ouvrages comme

[1] Cap. LX : Licet enim officiis liberentur, sed judiciis retinentur, ut qui referat per corpus, prout gessit. Salvum enim hominem tribunal Dei exigit, salvum vero sine membris non liquet eum, ex quorum non officiis sed substantiis constat. Nisi forte et navem sine carina, sine prora, sine puppi, sine compaginis totius incolumitate salvam adseverabis. Et tamen navem procella dissipatam, vel carie dissolutam, redactis et recuratis omnibus membris, eandem sœpe conspeximus etiam titulo restitutionis gloriantem. De Dei artificio et arbitrio et jure torquemur ? Conf. Cap. LXI. — [2] *Matth.*, XXII, 30; *Luc.*, XX, 35. — [3] Conf. Aug. *De civ. Dei*, XXII, 19, n. 1, Sermo CCXLIII., Thom., *Suppl.* à la Somme th., quæst. LXXX, art. I, II ; Petr. Lomb. *Sent.* lib. IV, dist., 44, n. 1, 2. — [4] *Adv. Jovin.*, I, 21. — [5] *Orat.* XX.

des avortons et de créer une autre matière primitive pour en extraire des corps humains entièrement différents. Dieu ne doit point être comparé à un apprenti, qui ne réussit qu'après de nombreuses tentatives; il ne prononce pas sur ses œuvres, en tant qu'elles viennent de lui, une sentence de réprobation, et nous ignorons si toutes les parties qui composent la création terrestre ne peuvent pas être utilisées pour l'ordre de choses transfiguré qui suivra la résurrection. La création tout entière, dit l'Apôtre, soupire après l'adoption des enfants de Dieu, elle souffre les douleurs de l'enfantement dans l'espoir d'un avenir meilleur et plus beau [1].

Mais n'hésitons point, pour écarter toutes les idées confuses des spiritualistes et des gnostiques, sur la nature et l'ordre naturel, à donner notre assentiment à la doctrine de Tertullien, car c'est celle qui sauvegarde le mieux l'identité du corps ressuscité avec le corps mortel. Cette identité donne au dogme de la résurrection une grande importance en ce qui concerne la moralité humaine. De même que le Sauveur ressuscité portait ses plaies sur son corps transfiguré, comme un indice de ses victoires sur la mort et sur l'enfer, et les montrait à ses disciples étonnés ; de même la vertu de chacun, la pureté, la chasteté et toutes ses autres vertus imprimeront au corps leur marque particulière de triomphe ; elles brilleront à travers l'enveloppe du corps transfiguré. Or, comme la vie vertueuse dépend tout entière de l'individualité du corps et de sa propriété des organes, il s'ensuit assez clairement que c'est notre propre corps qui ressuscitera avec tous ses organes, avec toutes les plaies et toutes les marques de triomphe qu'il aura reçues dans la lutte morale. Mais il va sans dire que, malgré son identité, le corps ressuscité n'aura pas les défauts et les lacunes qu'il avait ici-bas, car si le corps tout entier doit passer à l'état de transfiguration, il faut que tout ce qui est fragile et défectueux soit réparé [1].

Saint Augustin partage absolument l'opinion de Tertullien, car il invoque ces paroles du Seigneur, *Luc*, XXI, 18 :

[1] *Rom.*, VIII, 22. — [2] Cap. LVII : Si demutamur in gloriam, quanto magis in incolumitatem ?... Atque adeo et Apostolus : Et mortui, inquit, resurgent incorrupti. Quomodo ? nisi integri, qui retro corrupti, tam vitio valetudinis, quam et senio sepulturæ ?

« Aucun cheveu de votre tête ne périra, » et il ajoute, lui aussi, que le corps n'aura plus aucun des défauts, des imperfections, qu'il avait ici-bas, que toutes ses parties seront dans la plus belle harmonie [1]. Mais il entre plus avant dans cette question et il se demande si ceux qui sont morts dans la viellesse, porteront les faiblesses et les signes de leur âge, si les enfants conserveront les formes encore indécises de l'enfance. Il est certain du moins qu'aucune infirmité, aucun défaut n'existera plus dans l'autre vie; quant à savoir si tous ressusciteront dans le corps pleinement développé et dans l'entière vigueur de la jeunesse, cela ne lui paraît pas absolument invraisemblable [2], bien que dans un autre endroit, il ne traite pas d'absolument erronée l'opinion que chacun ressuscitera avec la taille et la structure physique qu'il avait au moment de la mort [3].

Si l'on demande en outre en quoi Tertullien faisait surtout consister l'identité du corps, nous dirons d'abord : nulle divergence d'opinions ne s'était encore révélée à cette époque; chez les Pères eux-mêmes la philosophie n'était pas encore assez développée pour que tous ces problèmes pussent recevoir de suite une solution complète. Tout ce qu'on peut conclure de ce qui précède, c'est que Tertullien n'entendait pas rompre le bien qui existe entre le cadavre mis au tombeau et le corps ressuscité; il ne croyait pas surtout qu'au jour de la résurrection, au signal de Dieu, un corps essentiellement différent se développerait d'un germe inhérent à l'âme. Comme il avait, on s'en souvient, refusé à l'âme la spiritualité pure et lui avait attribué un corps spécial, extrêmement subtil, il aurait pu en venir aisément à admettre

[1] *De civ. Dei*, XXII XVIV : Neque hoc ideo dixerim, quod aliquid existimen corpori cuiquam periturum, quod naturaliter inerat, sed quod deforme natum fuerat,..... sic esse rediturum, ut servata integritate substantiæ, deformitas pereat. Conf. *ibid.*, n. 2 : Proinde nulla erit deformitas, quam facit incongruentia partium, ubi et quæ prava sunt corrigentur, et quod minus est quam decet, unde creator novit, inde supplebitur, et quod plus est quam decet, materiæ servata integritate, detrahetur. — [2] *De civ. Dei.* XXII, XIV. — [3] *Ibid.* XXII, 20, n. 3 : Aut si contenditur in ea quemque statura corporis resurrecturum esse, in qua defunctus est, non pugnaciter resistendum est; tantum absit omnis deformitas, omnis infirmitas, omnis tarditas omnisque corruptio.

que ce corps délié, spirituel en quelque sorte, et essentiellement uni à l'âme, se perfectionnerait, s'achèverait à la résurrection, et rendrait tout autre corps superflu. Cependant il demeure inébranlablement attaché à la doctrine de l'Eglise sur la résurrection du corps qui est déposé et qui se dissout dans le tombeau. Avec la plupart des anciens Père, il place surtout l'identité du corps dans les parties matérielles qui se désagrègent par la corruption [1]. Origène fut le premier qui soutint une opinion contraire. Cependant Tertullien lui-même ne résout pas suffisamment les objections qu'on élevait contre l'identité du corps en disant que les parties matérielles d'un corps passaient dans un autre. Il en appelle à la toute-puissance de Dieu, à qui il ne doit pas être plus difficile de réunir et de ranimer des parties matérielles, même depuis longtemps séparées, que de tirer le corps du néant par la création. Est-ce que toutes les matières du corps, quand même elles ont passé dans un autre corps organique, ne finissent point par retourner au sein de la terre, où Dieu, qui peut et qui connaît tout, saura bien les retrouver au dernier jour? [2] Saint Augustin croit, lui aussi, qu'il est facile au Dieu tout-puissant de réclamer, comme un bien prêté, toutes les parties matérielles et essentielles quand elles ont passé dans d'autres corps, et de les restituer lors de la résurrection au possesseur primitif [3]. Les autres Pères

[1] C'était là la persuasion générale des chrétiens, comme le prouve le culte des reliques des saints; on croyait posséder en elles des gages que les saints retireraient, pour ainsi dire, lors de la résurrection. Les païens eux-mêmes, n'ignoraient pas le rapport qui existe entre le culte des reliques et la croyance de la résurrection. Témoin la lettre des chrétiens de Lyon et de Vienne. (Elus b., *Hist. eccl.*, v, 1), où il est dit que les païens avaient, par grossièreté et ignoranee, brûlé les cadavres des marytrs et jeté leurs cendres dans le Rhône, afin que les chrétiens ne pussent croire à leur résurrection. — [2] *De res.*, cap. LXIII : Habet et caro recessus suos interim, in aquis, in ignibus, in alitibus, in bestiis, quum in hæc dissolvi videtur, velut in vasa transfunditur, Si etiam ipsa vasa defecerint, quum de illis quoque effluxerit, in suam matricem terram quasi per ambages resorbetur, ut rursus ex illa repræsentetur Adam. — [3] *De civ. Dei* XXII, 20 : Quidquid enim carnium exhausit fames. utique in auras est exhalatum; unde diximus omnipotentem Deum posse revocare quod fugit. Reddetur ergo caro illa homini, in quo esse caro humana primitus cœpit. Ab illo quippe altero tanquam mutuo sumta deputanda est; quæ sicut æs alienum, ei reddenda est, unda sumta est..... Sed propter sententiam veritatis, qua dictum est : Capillus capitis vestri non peribit; absurdum est, ut putemus cum capillus hominis perire non possit, tantas carnes fame depastas atque consumtas perire potuisse.

tiennent le même langage, notamment saint Grégoire de Nysse, dans son Dialogue sur l'âme et sur la résurrection : « De même donc que le corps des épis (c'est-à-dire les épis) sort du grain de semence, parce que la puissance divine le fait croître sur celui-ci dans sa sagesse, bien qu'il ne soit pas la même chose que la semence, ni quelque chose de tout à fait autre; de même le mystère de la résurrection vous est déjà annoncé par les miracles du grain de semence, la toute-puissance divine, dans sa force surabondante, restitue non seulement ce qui est dissous et corrompu, mais y ajoute une autre dimension et une beauté nouvelle pour orner votre nature d'une plus grande magnificence [1]. — Nous reviendrons encore, en parlant d'Origène, aux parties essentielles et matérielles du corps humain.

§ 56

Doctrine de Clément d'Alexandrie sur l'homme.

D'Irénée et Tertullien, passons à Clément d'Alexandrie pour constater comment l'enseignement traditionnel était affirmé dans l'école de cette ville et quelle couleur il prenait sous le manteau philosophique dont se parait cette école.

1. Le problème de la nature et de l'essence de l'homme, de même que celui des rapports entre les deux parties constitutives de la nature humaine, l'âme et le corps, avait souvent occupé les philosophes de l'antiquité. Selon la philosophie platonicienne, cultivée avec ardeur dans Alexandrie, et la première qui ait été en contact immédiat avec le christianisme, c'est l'âme raisonnable qui constitue la nature de l'homme; car elle existait déjà avant le commencement de l'ordre actuel de la matière, et elle aurait été bannie dans un corps matériel pour y être purifiée et perfectionnée. C'est pour cela que l'esprit reçut, outre le corps matériel actuel, un élément inférieur, irraisonnable et mortel, pour concilier et réunir l'esprit avec la matière, l'appétit irascible et l'appétit concupiscible, θυμός et ἐπιθυμη-

[1] Page 256.

τικόν, avec la faculté de se représenter les objets sensibles. Or Platon ne dit pas expressément que ce côté inférieur et moins noble de l'âme soit dans l'homme une seconde âme, il n'y trouve pas non plus seulement des opérations purement inférieures de l'unique âme humaine, mais souvent il les nomme des parties de l'âme [1]. En faveur de cette hypothèse, il pouvait invoquer avec quelque apparence de vérité la lutte qui a son siège dans l'intérieur de l'homme, le combat que se livrent des forces opposées entre elles, qu'il conçoit, dans son *Phèdre,* comme deux coursiers qui tirent en sens divers, et qui doivent être refrenés et conduits par le conducteur du char, par l'esprit. Clément d'Alexandrie avait présente à la pensée cette doctrine de Platon, quand il disait dans ses *Stromates :* « Il (le vrai gnostique) s'élève aussi contre l'âme corporelle, et, comme elle est sans raison et se révolte, il lui impose un frein; car la chair convoite contre l'esprit, » ainsi qu'il est dit en saint Paul, *Gal.*, v, 15 [2]. Sans doute l'Ecriture-Sainte distingue aussi dans l'homme, en d'autres endroits, une âme et un esprit; mais saint Irénée explique beaucoup mieux ces passages, que ne le fait Clément quand celui-ci dit que ψυχή est une âme corporelle privée de raison; car il se fait justement soupçonner de vouloir admettre deux principes animiques dans l'homme. Si l'on objectait que chez Clément l'âme inférieure et sensible doit être conçue comme la substance du corps matériel, que ce corps n'est que la manifestation extérieure et sensible du principe animique, on ne trouverait sans doute aussi, dans la théorie de Clément, que deux éléments de la nature humaine. Or, cette opinion sur la matière est absolument inconnue de l'antiquité, surtout de la philosophie platonicienne, qui conçoit partout l'âme comme le principe qui meut la matière, inerte par elle-même, et la matière de l'âme comme une toute autre substance, qu'elle oppose à l'âme comme le μὴ ὄν.

Une chose est certaine en tout cas, c'est que Clément considérait l'âme inférieure, sensible et concupiscible,

[1] *Republ.*, IV, 436, *B*, ff. — [2] *Strom.*, VII, 12, 80 : Ἀλλὰ καὶ τῆς σωματικῆς ψυχῆς κατεξανίσταται στόμιον ἐμβαλὼν ἀφηνιάζοντι τῷ ἀλόγῳ πνεύματι· ὅτι ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος.

comme quelque chose de mortel et d'étranger à l'esprit raisonnable, qui en devait être entièrement affranchi à la mort. C'est là ce qui résulte de toute sa doctrine, empruntée à Platon et à Pythagore, sur la mission morale de l'homme, consistant à émanciper autant que possible l'esprit de tous les besoins superflus du corps et de ses penchants [1]. Il l'indique encore plus clairement, lorsqu'il dit dans ses *Stromates :* « Si toute chair coupable a péri dans le déluge, parce que le châtiment devait servir à corriger les hommes, il faut admettre que la volonté de Dieu, qui vise à nous corriger et à nous sauver, sauve ceux qui se convertissent. De plus, l'âme qui est trop subtile, et qui est appelée incorporelle à cause de sa nature subtile et simple, ne pourrait être atteinte par la matière grossière de l'eau. Quant à ce qu'elle peut avoir de charnel et qui est devenu plus charnel encore par le péché, tout cela est dépouillé avec l'âme corporelle qui convoite contre l'esprit [2]. Si on voulait expliquer ce passage dans un sens orthodoxe, il faudrait admettre que Clément n'entendait par âme corporelle (πνεῦμα σαρκικόν) que les instincts et les penchants coupables inhérents à l'esprit raisonnable, qui auraient été effacés et expiés par les eaux du déluge. Mais ce n'est pas là ce qu'indiquent ces expressions ; car ailleurs encore il parle de deux âmes dans l'homme, et non plus seulement de deux opérations ou de deux faces d'un même esprit humain. C'est ainsi que dans le même livre, après avoir cherché des figures allégoriques du décalogue dans la création terrestre et la création céleste, il prétend retrouver le nombre dix dans les forces de l'homme, et expliquer d'une manière allégorique, pourquoi les tables de pierre ont été d'abord brisées, puis restaurées. « Des commandements, dit-il, ont été écrits deux fois, pour les deux âmes qui sont dans l'homme, pour le principe

[1] *Strom.*, v, 11, 14 ; vii, 11, 868 : Καὶ δὴ καὶ συμπάσχει τῷ σώματι, τῷ φύσει παθητῷ ἐνδεδεμένος, ἀλλ' οὐ πρωτοπαθεῖ κατὰ τὸ πάθος... συμπεριφέρεται δὲ τοῖς ἀναγκαίοις αὐτοῦ μόνον, εἰς ὅσον ἀβλαβὴς τηρεῖται ἡ ψυχή.
[2] *Strom.*, vi, 6, 766 : Ἔπειτα δὲ καὶ τὸ λεπτομερέστερον, ἡ ψυχὴ, οὐκ ἄν ποτε πρὸ τοῦ παχυμερεστέρου ὕδατος πάθοι τι δεινόν, διὰ λεπτότητα καὶ ἁπλότητα μὴ κρατουμένης, ἣ καὶ ἀσώματος προσαγορεύεται. ὃ δ' ἂν παχυμερὲς ἐκ τῆς ἁμαρτίας πεπαχυμμένον τύχῃ, τοῦτο ἀποῤῥίπτεται σὺν τῷ σαρκικῷ πνεύματι τῷ κατὰ τῆς ψυχῆς ἐπιθυμοῦντι.

dominateur (*hégémonicon*), et pour le principe subalterne : car la chair convoite contre l'esprit.

Le nombre dix se retrouve également dans l'homme : cinq sens, le langage, la vertu générative, le principe qui anime le corps, le principe raisonnable (*hégémonicon*), et le cachet particulier qui nous a été imprimé par la foi et par le Saint-Esprit. — A l'œuvre humaine s'unit l'âme raisonnable, puis l'esprit supérieur (*hégémonicon*), par lequel nous jugeons et concluons, et qui n'est pas transmis par l'acte générateur. .... La force vitale, qui comprend la force qui nourrit, qui fait croître et qui meut, convient à l'âme corporelle, qui, étant très mobile, s'étend à travers les sens et dans tout le corps. Or, l'esprit supérieur possède le libre arbitre, dans lequel est comprise la faculté de rechercher, de juger et de comprendre.

Cependant, toutes choses sont ordonnées de telle sorte qu'elles sont soumises à l'esprit, en vue duquel l'homme vit et vit de telle ou telle manière. C'est par l'âme corporelle que l'homme sent, désire, se réjouit, s'irrite, croît et se nourrit ; c'est par elle qu'il accomplit les actes prescrits par la raison. Or, quand les désirs sont vaincus, l'esprit supérieur et raisonnable domine[1]. Sans doute, Clément n'enseigne pas ici expressément qu'il y ait séparation entre l'âme inférieure et corporelle, et l'âme raisonnable, car il dit ailleurs que l'esprit raisonnable est le principe de l'unité dans l'homme, et que par l'âme, principe qui lui est subordonné, il forme le corps et est la condition de son existence et de son développement [2]. Cependant, il est aisé

[1] *Strom.*, VI, 16, 808 : Ἐπεισκρίνεται δὴ ψυχὴ καὶ προεισκρίνεται τὸ ἡγεμονικόν, ᾧ διαλογιζόμεθα, οὐ κατὰ τὴν τοῦ σπέρματος καταβολὴν γεννώμενον, ὡς συνάγεσθαι καὶ ἄνευ τούτου τὸν δέκατον ἀριθμόν, δι' ὧν ἡ πᾶσα ἐνέργεια τοῦ ἀνθρώπου ἐπιτελεῖται... Αὐτίκα τὴν μὲν ζωτικὴν δύναμιν, ᾗ ἐμπεριέχεται τὸ θρεπτικόν τε καὶ αὐξητικὸν καὶ καθ' ὅλου κινητικὸν τὸ πνεῦμα εἴληχεν τὸ σαρκικὸν ὀξυκίνητον ὂν καὶ παντὶ διά τε τῶν αἰσθήσεων καὶ τοῦ λοιποῦ σώματος πορευόμενόν τε καὶ πρωτοπαθοῦν διά σώματος τὴν προαιρετικὴν δὲ τὸ ἡγεμονικὸν ἔχει δύναμιν περὶ ἣν ἡ ζήτησις καὶ ἡ μάθησις καὶ ἡ γνῶσις· ἀλλὰ γὰρ ἡ πάντων ἀναφορὰ εἰς ἕν συντέτακται τὸ ἡγεμονικὸν καὶ δι' ἐκεῖνο ζῇ τε ὁ ἄνθρωπος καὶ πως ζῇ. Διὰ τοῦ σωματικοῦ ἄρα πνεύματος αἰσθάνεται ὁ ἄνθρωπος ἐπιθυμεῖ, ἥδεται, ὀργίζεναι, τρέφεται, αὔξεται· καὶ δὴ καὶ πρὸς τὰς πράξεις διὰ τούτου πορεύεται τὰ κατ' ἔννοιαν τε καὶ διάνοιαν, καὶ ἐπειδὰν κρατῇ τῶν ἐπιθυμιῶν, βασιλεύει τὸ ἡγενομικόν. — [2] *Loc. cit.* : Τῇ τάξει γὰρ εὐθέως γενόμενος ὁ ἄνθρωπος, ἀπὸ τῶν παθητικῶν τὴν ἀρχὴν

de voir, par ce qui précède, qu'il se rattache aux idées des païens et que son langage est inexact. Parfois cependant, il s'énonce dans un sens rigoureusement dichotomiste, comme lorsqu'il dit que la mort est une séparation d'avec le corps, et qu'il compare à la mort la gnose véritable qui peu à peu détache l'esprit des instincts et des passions du corps, et le conduit à une vie agréable à Dieu [1].

2. Parmi les forces et les aptitudes essentielles de l'âme humaine, il s'agissait surtout, comme pour les anciens Pères qui combattaient le gnosticisme, de défendre le libre arbitre, car les hérétiques, en l'attaquant, anéantissaient toute moralité. Clément considère comme entièrement funeste cette erreur des gnostiques qui faisaient de la différence entre le bien et le mal, une différence physique, attribuaient à l'un une bonne nature, à l'autre, une nature mauvaise, et surtout envisageaient le corps et la matière comme quelque chose d'essentiellement mauvais [2]. Le mal n'est pas une substance, mais quelque chose de moral, et comme tel, il a son origine dans la liberté de la créature. Clément, du reste, établit la réalité de notre liberté morale de la même manière que les Pères antérieurs, par l'idée de récompense et de châtiment, de mérite et de démérite, qui s'impose à nous malgré nous, ce qui nous oblige à admettre que nos actions proviennent d'une cause libre et indépendante [3].

Il s'agit maintenant de savoir jusqu'à quel point, selon Clément, nos libres actions sont influencées, d'une part, par le péché originel, et de l'autre, par la grâce.

La faculté de pouvoir faire le bien ou le mal, Clément l'attribue aussi à l'homme déchu : « Il est en notre pouvoir, dit-il, d'accepter une direction et une éducation, et d'observer les lois. Si nous refusons de nous y soumettre, et que nous nous abandonnions à la colère et aux plaisirs, nous pécherons et nous souillerons notre âme par des injus-

τοῦ ζῆν λαμβάνει. τὸ λογιστικὸν τοίνυν καὶ ἡγεμονικὸν αἴτιον εἶναί φαμεν τῆς συστάσεως τῷ ζώῳ· ἀλλὰ καὶ τοῦτο τὸ ἄλογον μέρος ἐμψυχῶσθαί τε καὶ αὐτῆς εἶναι. — [1] *Strom.*, VII, 12, 874 : Αὐτίκα ὡς ὁ θάνατος χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος, οὕτως ἡ γνῶσις, οἷον ὁ λογικὸς θάνατος, ἀπὸ τῶν παθῶν ἀπάλων καὶ χωρίζων τὴν ψυχὴν καὶ προάγων εἰς τὴν τῆς εὐποίας ζωήν. Conf. III, 6, 532; III, 16, 557; IV, 3, 568; IV, 25, 637; *Coh. ad gentes*, cap. I, p. 10. — [2] *Strom.*, IV, 26, 639 : Οὐ κακὸν φύσει τὸ σῶμα. — *Strom.*, I, 17, 104.

tices [1]. » Loin de concevoir la culpabilité générale à la façon des sectes gnostiques et manichéennes, selon lesquelles la nature humaine était entièrement corrompue par le péché ; Clément s'élève contre elles, et peu s'en faut que dans cette polémique, il ne laisse de côté l'influence du péché originel sur la nature humaine. Sans doute Jésus-Christ nous est à tous l'unique sauveur et rédempteur, et il n'est point d'autre chemin pour arriver à la vie éternelle que la foi au Fils de Dieu fait homme ; mais il s'agit de savoir comment on doit concevoir la corruption dont Jésus-Christ allait nous délivrer, si elle est héréditaire, ou simplement produite par des péchés personnels. Ce dernier sentiment, à en juger par certains passages, parait être l'opinion de Clément sur la culpabilité générale ; la seule influence qu'il attribue au péché d'Adam sur toute la race, c'est que Dieu aurait refusé aux hommes une multitude de grâces, et permis le déchaînement de la concupiscence désordonnée qui nous induit tous à faillir. Cette concupiscence déréglée, avec l'ignorance de Dieu et des choses divines qui l'accompagne, Clément ne la fait expressément ressortir que lorsqu'il parle de la corruption héréditaire, précisément à l'endroit où il trouve l'occasion de l'expliquer en détail. « Maudit soit le jour où je suis né, et qu'il ne soit pas béni, dit Jérémie (XX, 14) ; ce n'est pas la naissance comme telle qu'il déclare maudite, il gémit seulement sur les péchés du peuple et sur sa licence, et il s'écrie : Pourquoi suis-je sorti du sein de ma mère, pour voir des fatigues et des douleurs et achever mes jours dans la honte (XX, 18) !... Personne, dit Job (XIV, 4) n'est exempt de toute souillure, quand même il n'a qu'un jour. Qu'ils (les gnostiques) nous disent où l'enfant nouveau-né a commis l'impudicité, ou comment, sans avoir rien fait, il a encouru la malédiction d'Adam ? Tout ce qu'ils peuvent répondre, c'est que la naissance elle-même, non seulement du corps, mais de l'âme, en vue de laquelle le corps a été créé, est mauvaise. David a dit sans doute, (*Ps.* LI 7) : Je suis né dans le péché et ma mère, m'a conçu dans l'iniquité ; mais il parle, en prophète, d'Eve notre mère qui est devenue la mère des vivants ; s'il a été conçu dans le

[1] *Strom.*, II, 15.

péché, il ne s'ensuit pas qu'il fût lui-même dans le péché, ni qu'il fût le péché[1]. »

Dans ce qui suit, Clément donne aussi des paroles du psalmiste, une explication allégorique, il entend par mère, l'ancienne vie dans le péché, que nous quittons en nous convertissant et en embrassant une vie nouvelle. Il est visible en cet endroit que Clément veut réfuter l'opinion de quelques gnostiques, qui condamnaient l'usage du mariage et regardaient la naissance charnelle comme physiquement mauvaise, et qu'il veut faire ressortir la nature morale du mal. Cependant, si nous étions tenté d'excuser ses expressions sous ce rapport, nous devrions reconnaître, qu'il ne s'exprime pas assez nettement sur le péché originel, bien qu'on démêle assez clairement chez lui le dogme de la culpabilité de tous et le lien qui les rattache à Adam et Eve. Il reconnaît que l'homme, dès l'origine, a encouru la malédiction d'Adam, et il croit qu'il n'en faut pas chercher la raison dans l'origine de l'homme, comme mauvaise en soi et charnelle, ainsi que le veulent les gnostiques ; que le mal ne se communique pas d'Adam à tous ses descendants d'une manière physique, comme une substance, comme quelque chose de positif. A ce point de vue, il a raison de ne pas considérer la génération comme quelque chose de mauvais. Mais il ne nous apprend point comment la malédiction est descendue sur tous les hommes. Il enseigne sans doute en divers endroits que tous les hommes sont coupables, que le péché est inné à tous, qu'il leur appartient par nature, tandis que la conversion n'est le propre que de quelques-uns, de ceux qui en sont dignes [2]. Mais il n'explique point la part qu'il faut attribuer au péché d'Adam ; il dit au contraire que l'homme, par cela seul qu'il est un être fini, ne peut échapper à la possibilité de faillir et doit payer son tribut au péché [3].

La raison, dit-il, pour laquelle cette possibilité devient une réalité, c'est l'ignorance et la faiblesse de l'homme, sa mauvaise éducation, l'influence pernicieuse qu'il reçoit du dehors. Si l'on considère ces occasions extérieures d'où naissent les péchés personnels, on peut dire de l'homme comparé

[1] *Strom.*, III, 16, 557. — [2] *Pædag.*, III, 12. — [3] *Pæd.*, I, 2.

à ce qu'il devient plus tard, que sa naissance est pure en quelque sorte. De là vient qu'en un autre endroit, il rappelle ces paroles de Job (I, 21), que l'homme est sorti nu du sein de sa mère, et qu'il y rentra nu, ce qui signifie, dit-il, qu'il était exempt du péché [1]. Cependant il ajoute au même endroit que le Seigneur, en prononçant ces paroles : « Si vous ne devenez pas comme des enfants, » nous engage à recouvrer cette innocence et cette pureté que nous avions reçue en renaissant de l'eau. Ainsi, son dessein est moins de rappeler aux chrétiens la pureté de leur première nativité selon la chair, que la pureté qu'ils reçoivent en renaissant du sein maternel de l'Eglise.

3. Si la polémique que Clément soutient contre les gnostiques, qui faisaient de la différence entre le bien et le mal moral, une différence physique, l'amène à considérer la nature comme entièrement indifférente au bien et au mal, et à tenir aussi peu de compte que possible de la corruption héréditaire, nous trouverons quelque chose de semblable dans ses explications sur le bien : partout nous constatons ses efforts pour le faire dériver de la liberté des créatures. Il s'agit seulement de savoir jusqu'à quel point il croyait l'opération de la grâce nécessaire. La liberté, selon lui, est cette faculté qui permet à l'homme de s'approprier la vertu aussi bien que le péché [2]. Elle lui fournit en même temps la force de surmonter les obstacles qu'il rencontre dans la voie de la perfection. En général, cependant, la grâce est également nécessaire à ses yeux pour s'élever jusqu'au ciel [3]. C'est pourquoi la vertu doit toujours être accompagnée de la prière pour implorer la grâce d'en haut ; et le vrai gnostique, qui a déjà atteint à un haut degré de perfection, a besoin lui-même de prier, s'il veut conserver la grâce [4]. Ces deux choses, grâce et libre arbitre, sont quelquefois citées l'une à côté de l'autre, bien qu'elles n'aient pas la même part à l'œuvre du salut, par exemple, dans ce passage : « Comme il y en a qui sont incrédules et d'autres qui aiment les contentions, tous n'arrivent pas à la consommation du bien ; car on ne peut y parvenir sans le libre

[1] *Strom.*, IV, 25, 636. — [2] *Strom.*, VII, 2, 832. — [3] *Strom.*, V, 13, 696. — [4] *Strom.*, VII, 7, 853.

arbitre, et le tout n'est pas en notre pouvoir, non plus que le succès. Car c'est par la grâce que nous sommes sauvés (*Eph.*, II, 5); mais non sans les bonnes œuvres; nous devons au contraire, puisque nous sommes capables d'opérer le bien, y appliquer nos efforts. Il faut de plus avoir une raison saine, afin de ne pas nous décourager dans la poursuite du bien; mais nous avons surtout besoin pour cela de grâce, de bonne doctrine, de dispositions saintes et de l'attrait du Père [1]. »

Sur les rapports de la grâce avec le libre arbitre au début de la conversion, et sur la priorité de l'un ou de l'autre, les anciens Pères ne s'exprimaient pas, avant l'apparition de l'hérésie pélagienne, aussi exactement qu'il a fallu le faire dans la suite, et saint Augustin lui-même avoue qu'il a commis la même inexactitude dans ses précédents ouvrages. Lorsque Clément explique ces paroles de l'Evangéliste (*Jean*, VI, 44) : « Etre tiré par le Père, » en ce sens que nous devons, en marchant par la voie étroite, nous rendre dignes de la grâce [2], ou, quand il dit que les hommes, par leur volonté, se convertissent, commencent et avancent ensuite, afin de devenir enfants de Dieu, il a en vue la pleine possession de la grâce ou la grâce sanctifiante à laquelle la liberté humaine doit se préparer avec le secours de la grâce actuelle par son libre assentiment et par une espèce de prédisposition. Mais quand il parle en particulier de la grâce actuelle, il l'appelle antécédente, toutes les fois qu'il est dit que Dieu excite et exhorte aussi ceux qui, d'eux-mêmes, ne veulent pas se sauver [3], où qu'il cherche à les gagner par des châtiments et autres moyens d'éducation [4].

[1] *Strom.*, V, 1, 647. — [2] *Strom.*, IV, 26, 627 : Τοῦτο γάρ ἐστι « τὸ ἑλκυσθῆναι ὑπὸ τοῦ πατρὸς, » διὰ πάσης τῆς στενῆς διελθόντας ὁδοῦ, τὸ ἄξιον γενέσθαι τὴν δύναμιν τῆς χάριτος παρὰ τοῦ θεοῦ λαβεῖν. — [3] *Coh. ad gentes*, IX, p. 72. — [4] *Strom.*, VII, 2, 835 : Παιδεύσεις δὲ αἱ ἀναγκαῖαι ἀγαθότητι τοῦ ἐφορῶντος μεγάλου κριτοῦ διά τε τῶν προσεχῶν ἀγγέλων διά τε προκρίσεων ποικίλων καὶ διὰ τῆς κρίσεως τῆς παντελοῦς τοὺς ἐπὶ πλέον ἀπηλγηκότας ἐκβιάζονται μετανοεῖν.

§ 57

Doctrine d'Origène sur l'homme, sa nature et sa liberté ; et sur la grâce.

1. La question de la nature et de l'essence de l'âme humaine, est assez clairement résolue par l'Ecriture-Sainte, et certains Pères l'ont traitée dans le sens de la révélation. Le gnosticisme, lui, met de côté la doctrine de l'Eglise et la remplace par sa théorie des deux âmes, l'une pneumatique, l'autre physique. Les philosophes de l'antiquité avaient souvent enseigné quelque chose d'analogue. Clément d'Alexandrie lui-même, quoique adversaire de la fausse gnose, ne sut pas s'élever complètement au-dessus des opinions dualistes, telles que les entendait le paganisme, pour faire vivement ressortir l'unité de l'âme humaine. Du moins, il ne démêle pas nettement les erreurs de la philosophie platonicienne, et son exposition demeure très inexacte. C'est ce qui explique pourquoi son disciple Origène parle de trois opinions sur l'âme humaine, parmi lesquelles on est libre de choisir. Selon la première, il y a deux âmes dans l'homme, une âme supérieure et raisonnable, et une âme inférieure, sensible, irraisonnable, principe de la vie du corps et source des désirs charnels. Selon la seconde, il n'y a dans l'homme qu'une seule âme, laquelle est si puissamment attirée par le corps qui lui est uni, vers les choses sensibles, qu'il en résulte un combat entre les instincts supérieurs de l'esprit et les convoitises inférieures des sens. Selon la troisième, qui trouve accès auprès des philosophes grecs, il n'y a qu'une seule âme quant à la substance, mais cette âme a différentes parties, l'une, supérieure et raisonnable, l'autre, inférieure et irraisonnable, laquelle se compose de l'appétit irrascible et de l'appétit concupiscible (θυμός et ἐπιθυμία). Cette triple division, selon Origène, ne saurait être établie par l'Ecriture-Sainte [1] ; et quant à l'autre opinion, celle qui admet la dualité substantielle de l'âme humaine, il soulève contre elle des objections fort graves, lorsqu'il dit que l'âme sensible, le

[1] *De Princip.*, III, 4, 1.

principe des tentations et des instincts qui induisent au péché, a dû cependant être créée de Dieu, par conséquent que Dieu est l'auteur d'un principe qui lui est hostile par nature. Une telle opinion ne serait pas meilleure que celle des gnostiques, qui fait de Dieu le créateur d'âmes bonnes et d'âmes mauvaises [1]. Cependant, il laisse au lecteur le soin de se prononcer pour l'un ou pour l'autre sentiment, et dans d'autres passages, il s'énonce assez nettement en faveur de l'opinion trichotomiste, qui admet une âme inférieure et sensible à côté de l'esprit raisonnable [2].

2. Quant à l'origine de l'âme humaine, il ne croit pas que l'âme se communique par la génération charnelle, surtout l'âme raisonnable; il attribue son existence à un acte créateur de Dieu; mais cet acte ne coïnciderait pas même avec l'acte de la génération; l'âme aurait existé avant l'ordre actuel du monde. Ce préexistentianisme, qu'aucun des Pères n'a adopté avant lui, excepté Clément, était emprunté de Platon, qui lui-même l'avait pris à Empédocle et à Pythagore. Cette conviction dont l'exactitude est absolument indiscutable, que le corps humain actuel ne répond nullement à l'idéal tracé, ou du moins pressenti par l'âme, et que l'âme, dans son essor vers lui, est retenue par le corps et la matière, voilà, sans nul doute, ce qui a décidé Platon à revendiquer pour l'âme une existence heureuse avant l'origine du monde. Elle en aurait été privée pour ses fautes personnelles, et dépouillée de ses ailes, elle aurait été reléguée dans un corps grossier et matériel, où nous la voyons enchaînée sur terre. Cette préexistence expliquerait en même temps, la connaissance supérieure des idées que l'âme ne peut acquérir par des perceptions sensibles : ce

[1] *De Princip.*, III, 4, 5 : Addunt etiam hæc requirentes : quis invenietur, vel quis dicetur conditor mali hujus sensus qui dicitur sensus carnis? Quia alium nullum creatorem animæ et carnis quam Deum credendum esse defendunt. Et si dicamus quia bonus Deus in ipsa conditione sua aliquid sibi creavit inimicum, utique absurdum videbitur. Si ergo scriptum est, quia sapientia carnis inimica est Deo, et hoc factum ex conditione dicetur, videbitur ipse Deus naturam sibi aliquam fecisse inimicam, quæ ei non potest esse subjecta nec legi ejus; quippe si animale esse putabitur, de quo hæc dicuntur. Quod si ita recipiatur, quid jam differre videbitur ab his qui diversas naturas animarum dicunt esse creatas, quæ naturaliter vel perituræ sint, vel salvandæ? — [2] *De Princip.*, II, 8, 4; 10, 7. *In Joan.*, XXXII, 11.

serait une réminiscence des idées qu'elle aurait eues dans une existence antérieure au monde[1]. Des platoniciens et des pythagoriciens, cette hypothèse passa aux esséniens, et fut adoptée par Philon[2]. Mais, de tous les Pères, aucun ne l'a faite sienne au même degré qu'Origène, moins pour des raisons philosophiques, pour favoriser le progrès de la pensée, que pour des raisons théologiques[3], afin d'expliquer la culpabilité générale, d'autant plus que cette hypothèse était confirmée, croyait-il, par l'Ecriture-Sainte[4].

Sans doute, l'Eglise n'avait pas encore rendu à cette époque de décision formelle sur la question de l'origine de l'âme humaine, et plusieurs opinions étaient en lutte, de là vient que saint Jérôme et saint Augustin[5], jugent encore cette doctrine avec ménagement ; cependant Origène avait absolument tort d'invoquer l'Ecriture-Sainte. Cette théorie sur la préexistence de l'âme fut rejetée par l'Eglise dans les cinq anathématismes du cinquième concile universel, au premier canon.

Origène se rattachait encore sur une foule d'autres points au platonisme. Il n'admettait pas, sans doute dans toute sa portée, l'hypothèse des pythagoriciens et de Platon[6], sur la métempsychose ; mais il s'en tenait à la différence essentielle de l'âme raisonnable et du principe de vie animal, et rejetait le passage de l'âme humaine dans des corps d'animaux[7] ; mais il admettait une migration des âmes des corps célestes dans les corps humains et de ceux-ci dans les démons ; car pour lui comme pour Platon, les astres sont des êtres animés, spirituels, plus parfaits que les âmes humaines, quoique enchaînés, comme celles-ci, à des corps,

[1] Plato, *Phædr.*, 72, E et seq.; *Meno*, 80, D et seq.; *Phædr.*, 249, B; *Tim.*, 91, D. — [2] *De bell. jud.*, II, 8. — [3] *De Orat.*, XXIV. — [4] Saint Epiphane rapporte (*De hæres.*, LXIV, 528) que, selon Origène, ces paroles de la Genèse : « Il leur fit des vêtements de peaux et les en revêtit, » signifiaient que les âmes avaient été emprisonnées dans des corps matériels, et saint Jérôme (Ep. *ad Demetriad.*), comme saint Epiphane (Ep. *ad Joan. Hieros.*) racontent que les origénistes invoquaient en faveur du préexistentianisme les passages suivants : *Ps.* CXIV, 9; CXVIII, 9; *Rom.*, VII, 24; *Phil.* I, 23. — [5] *De lib. arbr.*, III, 20, 21. — [6] *Tim.*, XC, E et seq. — [7] *Cont. Cels.*, VIII. 30 : Ἄξιον γὰρ τὸ τῆς λογικῆς ψυχῆς οἰκητήριον μὴ παραρρήπτειν ἀτίμως, καὶ ὡς ἔτυχεν, ὁμοίως τῷ τῶν ἀλόγων· καὶ μάλιστα, ὅτε οἱ χρισντιανοὶ τὴν τιμὴν τοῦ σώματος, ἔνθα λογικὴ ψυχὴ ᾤκησε, πεπιστεύκασι καὶ ἐπ' αὐτὸν φθάνειν δεξάμενον καλῶς ἀγωνισαμένην διὰ τοιούτου ὀργάνου ψυχήν.

qui sont seulement plus éthérés et plus parfaits que les corps matériels des hommes.

De plus, Origène se servait, ainsi que Platon, de l'hypothèse de la préexistence des âmes pour expliquer les différences qui existent parmi les hommes et la diversité de leurs avantages dans la vie présente. Il appartient en effet à la sagesse et à la justice de l'être suprême de départir à tous les esprits, en les créant, les mêmes dons de la nature et de la grâce ; leur libre activité, leurs mérites ou démérites personnels doivent être l'unique cause pour laquelle quelques-uns persévèrent dans l'état de spiritualité, tandis que d'autres sont emprisonnés dans des corps plus ou moins grossiers pour faire pénitence, expier leurs fautes et se purifier, et obtiennent dans cette vie des conditions différentes [1]. Pendant cette emprisonnement, les esprits eux-mêmes subissent des modifications. Tandis que Platon conçoit cet emprisonnement sous la figure d'une perte des ailes, Origène l'envisage comme un refroidissement de ces âmes qui, privées du feu de la charité, se condensent et se rapprochent de la matière grossière. C'est ainsi que le νοῦς serait devenu une âme, et que le mot ψυχή se rattacherait à ψυχᾶσθαι (se refroidir [2]).

Cette manière de voir d'Origène, nous explique en même temps pourquoi, ainsi que Platon [3], il faisait consister l'essence de la nature humaine uniquement dans l'âme et ne voyait dans le corps qu'un accident passager, au lieu d'une partie constitutive de l'homme [4]. Tertullien [5] avait déjà combattu cette vue, parce qu'elle ne reconnait pas au corps et à la matière la valeur qui leur appartient, et attente au dogme de la résurrection du corps.

Mais on fait tort à Origène, lorsque, comme saint Jérôme [6], on l'accuse d'avoir nié la création des esprits et de les avoir conçus en quelque sorte (*quodammodo*) comme des portions

[1] Plato, *Tim.*, XLI, E; *Leg.*, X, 903, D; *Phœdo*, LXXX, E et seq.; Orig., *De Princip.*, I, VIII, 4. — [2] *De Princip.* II, VIII, 3. — [3] *Alcib.*, I. — [4] Methodius, dans Epiph., *Hæres.* LXIV, cap. XVII. — [5] *De resurr.*, XL. — [6] *Ep. ad Avitum*, cap. IV : Intellectualem rationabilemque naturam sentit Deus et unigenitus Filius ejus et Sp. s., sentiunt angeli et potestates ceteræque virtutes, sentit interior homo, qui ad imaginem et similitudinem Dei conditus est. Ex quo concluditur, Deum et hæc quodammodo unius esse substantiæ.

de Dieu, comme formant un seul être avec lui. Ailleurs [1], saint Jérôme ne lui impute pas plus cette erreur que ne fait saint Augustin [2], et le passage que le premier cite de la fin du *De Principiis* (IV, 36), que Rufin traduit tout autrement [3], ne justifie pas cette accusation un peu vague ; il enseigne simplement l'unité et l'égalité qualitative de tous les êtres raisonnables.

En outre, Origène soutient justement le contraire, dans un autre endroit, et il blâme Héracléon d'avoir enseigné que tous ceux qui adorent Dieu en esprit sont une même nature avec lui [4]. Il accorde de plus à tous les esprits créés, par opposition à la Trinité divine, un corps comme une propriété distincte. Dès le commencement, avant qu'ils se fussent séparés de Dieu, et eussent rendu la matière grossière nécessaire, les esprits avaient des corps subtils et éthérés, tandis que Dieu seul est sans corps [5]. Dans cet ouvrage *Des Principes*, d'où saint Jérôme a tiré son accusation, l'auteur, du moins dans la traduction de Rufin, enseigne positivement que les esprits ont été tirés du néant [6], et c'est précisément parce qu'ils sont créatures et doués de liberté, qu'Origène leur attribue la possibilité de pécher et de s'éloigner de Dieu ; tandis que Dieu a pour essence la bonté ou qu'il est la bonté même, et ne peut jamais la perdre [7].

3. Un privilège essentiel qui distingue l'esprit raisonnable des autres principes animiques, propres aux animaux, c'est la liberté ou le pouvoir de se déterminer d'eux-mêmes et par eux-mêmes (ἀπ' αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ) ; elle résulte naturelle-

[1] *Epist.* LXXXII. — [2] *De civ. Dei*, XI, XXIII. — [3] *Loc. cit.* : Omnis mens, quæ de intellectuali luce participat, cum omni mente quæ simili modo de intellectuali lucet participat. unius sine dubio debet esse naturæ. Si ergo cœlestes virtutes intellectuales lucis i. e. divinæ naturæ per hoc, quod sapientiæ et sanctificationi participant, participium sumunt, et humanæ animæ ejusdem lucis et sapientiæ participium sumserunt et ita unius sunt naturæ. — [4] Tom. XIII, *in Joan.*, p. 217. — [5] *De Princip.*, II, II, 2. — [6] *De Princip.*, II, IX, 2 : Verum quoniam rationabiles istæ naturæ quas in initio factas supra diximus, factæ sunt, cum ante non essent, hoc ipso quia non erant et esse cœperunt, necessario convertibiles et mutabiles substiterunt ; quoniam quæcunque inerat substantiæ earum virtus, non naturaliter inerat, sed beneficio conditoris effecta. Conf. I, 7, 1 : Omnes animæ atque omnes rationabiles naturæ factæ sunt vel creatæ. — [7] *Ibidem*, I, 6, 2 : In hac enim sola Trinitate, quæ est auctor omnium, bonitas substantialiter inest ; ceteri vero accidentem eam ac decidentem habent et tunc sunt in beatitudine, cum de sanctitate ac sapientia et de ipsa divinitate participant.

ment de la rationabilité de l'esprit, en sorte que ces deux propriétés, la raison et la liberté, s'appellent l'une l'autre. Car si la première propriété renferme également la faculté de concevoir des fins et de se les proposer, il faut aussi que l'âme ait le pouvoir de poursuivre d'elle-même ses fins et de les réaliser, c'est-à-dire qu'elle soit libre ; et d'autre part, dès que cette liberté d'agir existe, il faut que l'âme ait le pouvoir de diriger les actes et les opérations de la volonté. Les animaux sont dépourvus de raison, et c'est pourquoi ils ne se déterminent pas eux-mêmes, bien qu'ils se meuvent en liberté (ἀφ' ἑαυτῶν) ; c'est du dehors qu'ils reçoivent les fins de leur activité vitale, d'autres êtres raisonnables ou de Dieu même, qui a mis en eux des instincts en rapport avec le but précis qu'ils doivent atteindre.

Plus bas encore que les animaux, et par conséquent plus destitués encore de la liberté et de la raison de l'homme, sont les êtres inanimés et les plantes, qui, tout en s'étendant et en se mouvant (ἐξ ἑαυτῶν) ne peuvent pas se mouvoir librement comme les animaux, qui ont la faculté de se représenter les objets par les sens, et par suite un instinct ou un désir qui en dépend et qui se meut d'après ces représentations [1]. Que l'homme soit doué de ce privilège de la liberté, notre conscience l'atteste comme un fait ; car nous sommes convaincus que nous n'obéissons pas, par une nécessité interne, à la tentation qui nous excite au mal, mais que nous pouvons lui résister [2]. Après avoir librement accompli

[1] Ce magnifique développement que nous rencontrons, sous la même forme, dans saint Thomas, *Sum. th.*, I-II, quæst. I, art. I, se trouve *De Princ.*, III I, II, 3 : Τῶν δὲ ἐν ἑαυτοῖς τοῦ κινεῖσθαι τὴν αἰτίαν ἐχόντων, τὰ μέν φασιν ἐξ ἑαυτῶν κινεῖσθαι, τὰ δὲ ἀφ' ἑαυτῶν, ἐξ ἑαυτῶν μὲν τὰ ἄψυχα, ἀφ' ἑαυτῶν δὲ τὰ ἔμψυχα· ἀφ' ἑαυτῶν γὰρ κινεῖται τὰ ἔμψυχα, φαντασίας ἐγγινομένης ὁρμὴν προκαλουμένης· καὶ πάλιν ἔν τισι τῶν ζώων φαντασίαι γίνονται ὁρμὴν προκαλουμέναι, φύσεως φανταστικῆς τεταγμένως κινούσης τὴν ὁρμήν, ὡς ἐν τῷ ἀράχνῃ φαντασία τοῦ ὑφαίνειν γίνεται, καὶ ὁρμὴ ἀκολουθεῖ ἐπὶ ὑφαίνειν, τῆς φανταστικῆς αὐτοῦ φύσεως τεταγμένως ἐπὶ τοῦτο αὐτὸν προκαλουμένης... Τὸ μέντοι λογικὸν ζῶων καὶ λόγον ἔχει ποὸς τῇ φανταστικῇ φύσει τὸν κρίνοντα τὰς φαντασίας, καὶ τινας μὲν ἀποδοκιμάζοντα, τινὰς δὲ παραδεχόμενον, ἵνα ἄγηται τὸ ζῶων κατ' αὐτάς· ὅθεν ἐπεὶ ἐν τῇ φύσει τοῦ λόγου εἰσὶν ἀφορμαὶ τοῦ θεωρῆσαι τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρόν, αἷς ἑπόμενοι θεπρήσαντες τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρόν, αἱρούμεθα μὲν τὸ καλόν, ἐκκλίνομεν δὲ τὸ αἰσχρόν... Τὸ δὲ κρῖναι οὑτωσὶ χρήσασθαι τῷ γενομένῳ, ἢ ἑτέρως, οὐχ ἄλλου τινὸς ἔγρον ἤ τοῦ ἐν ἡμῖν λόγου ἐστίν, ἤτοι παρὰ τὰς ἀφορμὰς ἐνεργοῦντος ἡμᾶς πρὸς τὰς ἐπὶ τὸ καλὸν προσκαλουμένας καὶ τὸ καθῆκον ὁρμάς, ἢ ἐπὶ τὸ ἐναντίον ἐκτρέποντος. Conf. *De Orat.*, n. 6. — [2] *Ibidem*, I, 4.

une action, nous ne pouvons nous empêcher de nous en considérer comme responsables, de reconnaître que nous méritons une récompense ou un châtiment, le louange ou le blâme [1] ; nous admettons nécessairement que nous étions libres de nous déterminer. Les expériences que nous faisons sur les autres nous persuadent également de la réalité du libre arbitre, quand nous voyons des gens de bien tomber dans le péché et dans le crime, et des méchants quitter la voie de la perdition.

Ces transformations morales n'ont pas lieu en vertu de lois extérieures nécessitantes, elles ne peuvent s'expliquer que par le libre arbitre de l'homme [2]. L'Ecriture-Sainte aussi suppose partout la liberté, quand elle proclame les commandements de Dieu et promet des récompenses à ceux qui les observent et des châtiments à ceux qui les transgressent.

Dieu, il est vrai, n'a donné à l'homme la liberté morale que pour qu'il choisisse le bien et qu'il atteigne à la perfection de son être en réalisant sa fin dernière; mais cette liberté impliquait la possibilité de pécher. Pour que la pratique du bien devînt pour l'homme libre et méritoire, il fallait que le contraire, le péché, lui fût également possible [3]. Ainsi, comme le soutient Origène contre les gnostiques, la bonté morale, le bien moral, ne nous sont pas innés; il n'y a pas de substance moralement bonne, ni de substance moralement mauvaise, mais tous les esprits ont la même nature, laquelle ne devient bonne ou mauvaise que par l'usage du libre arbitre [4]. Ce passage d'Origène ne doit pas s'entendre dans le sens panthéiste, comme si tous

[1] *De Orat.*, p. 207. — [2] *De Princip.*, IV, 1, 5. — [3] *Cont. Cels.*, IV, 3 : Ὅτι ἀρετῆς μὲν ἐὰν ἀνέλῃς τὸ ἑκούσιον, ἀνεῖλες αὐτῆς καὶ τὴν οὐσίαν. — [4] *De Princip.*, IIII, 1, 21; *in Rom.*, VIII, 11 : Nihilominus autem etiam nobis, qui unam esse naturam omnium hominum, imo omnium rationabilium dicimus, et ad salutem æqualiter habilem et ad perditionem si negligat, occurri potest et dici : Quomodo ergo Pautus olivam bonam et oleastrum ponit... Dicendum ergo ad hæc : sicut omnis materia corporalis, cum sine dubio unius naturæ sit, per accidentes sibi qualitates diversas species profert vel corporum vel arborum vel herbarum : ita et cum omnium rationabilium una natura sit, arbitrii proprii æqualiter libertate donata, uniuscujusque proprii motus ex arbitrii potestate prolati, vel ad virtutem vel ad libidinem subjectam sibi animam perducentes vel in bonæ vel in malæ arboris speciem formant.

les esprits ne formaient qu'une même nature avec Dieu.

Mais Origène ne place point, comme font les gnostiques, l'opposition du bien et du mal dans la nature, créée de Dieu, des esprits finis; il en vient même jusqu'à nier toute différence dans leur nature et à soutenir que tous sont sortis de la main de Dieu, avec une égale bonté. La liberté de la créature et ses divers usages sont l'unique cause de toutes les diversités, de tous les avantages et de tous les défauts qui sont l'apanage des esprits créés [1]. Toutes les variétés, toutes les divergences qu'on remarque dans la création visible, proviendraient uniquement de l'usage différent que les esprits créés font de leur liberté. De là vient qu'à ses yeux la liberté qu'ont les créatures raisonnables de choisir entre le bien et le mal est si importante qu'ils ne peuvent jamais la perdre sous cette forme, comme faculté de choisir entre le bien et le mal [2]. Suivant l'usage qu'on fera chaque fois de la liberté, un autre monde sera établi, qui probablement n'aura jamais en tout le même ordre que le monde présent, car le domaine où la créature peut se décider librement semble presque illimité.

Origène, ainsi que nous l'avons vu déjà, ne fait d'exception que pour l'âme humaine de Jésus-Christ; il lui attribue l'impeccabilité et l'impossibilité de s'écarter de Dieu, telle que la révélation nous le fait au moins entrevoir pour le ciel; car la béatitude, pour être véritable et entière, doit être inamissible. Origène lui-même semble l'avoir compris en d'autres endroits; il dépeint l'amour que nous avons pour Dieu et pour l'Homme-Dieu dans le ciel comme un amour parfait; il s'emparera de toutes les vertus, de toutes les forces de l'âme, y compris le libre arbitre, et il sera possédé comme un bien inamissible. Cependant, il est difficile de

[1] *De Princip*, II, IX, 2 et seq. — [2] *De Princip.*, II, III, 3 : Videbitur esse necessarium, ut si exterminata fuerit natura corporea, secundo iterum reparanda sit et creanda; possibile enim videtur, ut rationabiles naturæ a quibus nunquam aufertur liberi facultas arbitrii, possint iterum aliquibus motibus subjacere, indulgente hoc ipsum Domino, ne forte, si immobilem semper teneant statum, ignorent se Dei gratia et non sua virtute in illo fine beatitudinis constitisse; quos motus sine dubio rursum varietas corporum et diversitas prosequetur, ex qua mundus semper adornatur. Saint Augustin, *De hær.*, XLIII, voit là une des principales erreurs d'Origène; il la combat dans sa *Cité de Dieu*, XXI.

décider si Origène maintient ici son ancienne opinion dans l'intérêt du dogme, ou s'il ne considère l'impossibilité de perdre dans le ciel la charité que comme une impossibilité morale [1].

4. Jusqu'ici, nous avons vu dans la liberté des créatures raisonnables, l'unique cause du bien et du mal moral, et même de toutes les différences et variétés qu'on remarque dans la création matérielle et dans l'humanité. Il s'agit de savoir comment cette doctrine peut se concilier avec le dogme de la culpabilité héréditaire, qu'Origène, nous le savons, enseigne dans les termes les plus explicites. Il ne la trouvait pas seulement dans l'Ecriture-Sainte et dans la tradition de l'Eglise, il en découvrait aussi quelques vestiges, pour ne rien dire de plus, dans la philosophie de Platon. D'après cette philosophie, toute la création matérielle n'aurait eu pour but que de fournir aux esprits déchus, un lieu pour faire pénitence et se perfectionner; aucun autre esprit n'y serait envoyé. On le voit, Platon aussi bien qu'Origène, admettaient la culpabilité universelle, mais ils l'entendaient mal, en lui assignant pour cause une existence des esprits avant le monde. Dans les écrits ultérieurs d'Origène, le préexistentianisme est encore enseigné [2], mais il ne sert plus à expliquer la culpabilité générale; celle-ci est simplement supposée et admise comme un fait, en ce sens que la race entière était pour ainsi dire contenue dans Adam [3]. Quand il veut décrire plus en détail cette culpabilité, il la conçoit comme nous étant inhérente dès le premier moment de la conception, et passant en chacun de nous par le corps et par la conception, par la génération [2]. Ce n'est point, dit-il, un péché personnel, ni même un péché, mais une souillure de l'âme,

[1] *Ad Rom.*, V, 10 : Et ideo merito charitas, quæ sola omnium major est, omnem creaturam continebit a lapsu. Tunc erit Deus omnia in omnibus... Ex quibus omnibus evidenter ostenditur, quia si hæc omnia, quæ enumeravit Apostolus, separare nos non possunt a charitate Dei, cum in illud quis culmen perfectionis ascenderit, multo magis libertas arbitrii nos ab ejus charitate separare non poterit. — [2] *Ad Rom.*, IX, 3. — [3] *Ad Rom.*, V, 1 : Omnes homines qui in hoc mundo nascuntur et nati sunt, in lumbis erant Adæ, cum adhuc esset in paradiso ; et omnes homines cum ipso vel in ipso expulsi sunt de Paradiso, cum ipse inde depulsus est et per ipsum mors, quæ ei ex prævaricatione venerat, consequenter et in eos pertransiit, qui in lumbis ejus habebantur. — [4] *In Levit.*, XII, 4.

sordes, qui doit être lavée, même chez les petits enfants, par le baptême, *in remissionem peccatorum* [1]. Ailleurs cependant, elle apparait de nouveau comme un péché proprement dit, *peccatum*, qui passe d'Adam à tous ses descendants, parce qu'Adam ayant engendré après son péché, l'a transmise avec la génération [2]. De là vient, dit-il, que l'Homme-Dieu, ayant été conçu de la sainte Vierge par l'opération du Saint-Esprit, est demeuré, même par son côté humain, affranchi du péché. Plus loin, Origène explique la mort dans un sens figuré, comme une séparation de l'âme d'avec Dieu : c'est la forme ou la conséquence prochaine du péché [3]. Si nous avons le droit de transférer cette explication au péché qui nous est inhérent par origine, la forme de ce péché serait la séparation de l'âme d'avec Dieu, ou, comme l'école s'est exprimée plus tard, la perte de la grâce sanctifiante. Origène ne donne point d'autres explications sur la nature du péché originel, il ne dit point si une faute y est jointe et quel rapport la rattache au péché d'Adam. Quoi qu'il en soit, quand Origène explique la valeur du sacrifice de la croix, en disant qu'il fournit une expiation complète pour les fautes de l'humanité, et qu'il déchire la cédule des péchés qui réclamait contre nous, il doit nécessairement admettre que le péché que nous héritons d'Adam est aussi une faute.

Cette culpabilité générale a sans doute affaibli la bonté native de l'homme ; mais la connaissance naturelle de l'existence de Dieu et de la loi de nature n'est pas plus éteinte que le libre arbitre n'est perdu et incapable de réaliser ce qu'il connait de la loi naturelle [4].

[1] *Ibid.*, Hom. XIV. — [2] *Ad Rom.*, V, 9 : Corpus ergo peccati est corpus nostrum; quia nec Adam scribitur cognovisse Evam uxorem suam et genuisse Cain, nisi post peccatum. Denique et in lege pro parvulo, qui natus fuerit, jubetur offerri hostia, par turturum, aut duo pulli columbini, ex quibus unus pro peccato et alius in holocaustomate. Pro quo peccato offertur hic pullus unus? Numquid nuper editus parvulus peccare jam potuit? Et tamen habet peccatum, pro quo hostia jubetur offerri, a quo mundus negatur quis esse, nec si unius die fuerit vita ejus. De hoc ergo etiam David dixisse credendus est illud, quod supra memoravimus; quia in peccatis concepit me mater mea... Pro hoc et ecclesia ad apostolis traditionem suscepit, etiam parvulis baptismum dare. — [3] *Ad Rom.*, VI, 6. — [4] *Ad Rom.*, II, 9 : Certum est, quop gentes, quæ legem non habent, naturaliter, quæ legis sunt, facere non pro sabbatis vel neomeniis dicantur, vel sacrificiis, quæ in lege scripta

5. Origène attribue au libre arbitre des créatures spirituelles, non seulement la faculté de décider de leur fin dernière [1], mais il soutient qu'il demeure au ciel comme puissance de choisir entre le bien et le mal, qu'il n'est pas même absorbé par la vision divine. Le premier point ne serait inexact et exagéré que si on niait l'action de la grâce. Or, il est dit ailleurs [2] qu'avant le libre arbitre, la grâce est le premier et le principal agent de notre sanctification, elle est même appelée l'unique cause du salut, sans nulle mention particulière du libre arbitre [3]. La même chose se voit dans l'Ecriture-Sainte, ainsi que le remarque Origène lui-même [4]. Origène n'exagère la liberté de la créature et il n'attente à la liberté divine dans la distribution des grâces que lorsqu'il dit que la différence des grâces dépend de l'usage que les créatures font du libre arbitre [5]. Le désir de justifier contre tous la justice et l'amour de Dieu, l'a induit à méconnaître la nature de la grâce en tant que don gratuit, à nier la liberté de Dieu dans le partage de ses grâces et à interpréter la prédestination dans un sens semi-pélagien. Et de fait, il est à remarquer que presque toutes les hérésies ultérieures ont pu trouver leurs divers points d'appui dans les écrits d'Origène. Ainsi, tout en cherchant à expliquer le rapport de la grâce et de la liberté, tout en citant quelques passages de l'Ecriture-Sainte sur l'endurcissement de Pharaon et autres faits semblables, il croit cependant que dans la distribution de ses grâces, Dieu se détermine uniquement pour les mérites antérieurs de l'homme, ou du moins qu'il se laisse uniquement guider par la considération de leur félicité. Dieu peut donc refuser provisoirement sa grâce à quel-

sunt. Non enim hæc lex in cordibus gentium scripta est, sed hoc est, quod sentire naturaliter possunt; verbi gratia, ne homicidium, ne adulterium faciant, ne furentur, ne falsum testimonium dicant, ut honorent patrem et matrem, et horum similia. Fortassis et quod Deus unus creator sit omnium, scriptum est in cordibus gentium. — [1] *In Ezech.*, Hom. I : Tu vero homo, quare non vis arbitrio te tuo derelictum? Quare ægre fers niti, laborare, contendere et per bona opera te ipsum causam tuæ fieri salutis? *Ad Rom.*, VII, 16 : Ut boni enim aut mali simus, nostræ voluntatis est; malus autem ad cujusmodi verbera et bonus ad cujusmodi gloriam destinetur, voluntatis est Dei. — [2] *De Princ.*, III. I, 18, où il est surtout traité des rapports de la grâce avec le libre arbitre : Καὶ ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γοῦν σωτηρίας πολλαπλάσιόν ἐστιν εἰς ὑπερβολὴν τὸ ἀπὸ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀπὸ τοῦ ἐφ' ἡμῖν. — [3] *In Num.*, Hom. XX, 3; *De Princ.*, III, II, 5. — [3] *Ibid.*, III, I, 22. — [4] *Ad Rom.*, IX, 2.

ques-uns, parce qu'ils n'ont pas encore achevé d'expier des fautes antérieures, ou parce qu'il a prévu qu'une pénitence trop rapide ne jetterait point de profondes racines et serait suivie d'une rechute. C'est également en ce sens qu'il faudrait expliquer ce que notre Sauveur dit dans l'Evangile des habitants de Tyr et de Sidon, qu'ils auraient fait pénitence dans le cilice et dans la cendre, s'ils avaient vu les miracles qui ont été opérés à Corrozaïne et à Bethsaïde. Le Sauveur ne leur aurait refusé sa grâce que parce qu'il prévoyait que plus tard ils auraient été encore plus disposés à recevoir sa parole, que leur conversion eût été encore plus ferme et plus sincère [1]. Or, c'est précisément ainsi que dans la suite les Sémipélagiens expliquèrent à l'aide de la science moyenne, de la prévision divine du futur conditionnel, le mystère de la prédestination ; comme Origène, ils méconnaissaient la gratuité de la grâce et la liberté de Dieu dans la dispensation de ses dons.

Quant à savoir si Origène partageait les idées des semipélagiens sur la priorité de la liberté sur la grâce ou de la grâce sur la liberté, on ne peut pas le conclure sûrement de ses écrits. Si, dans un endroit, il interprète comme les semipélagiens ce passage de l'Epître aux Romains : *Velle et perficere ex Deo est ;* s'il n'attribue à Dieu que la concession de la faculté de vouloir, en nous laissant la manière d'exercer le vouloir, cela ne prouve rien encore [2]; car dans le même chapitre il compare la grâce à une pluie qui favorise la croissance des plantes, qui peut à la fois faire prospérer l'ivraie; cette grâce peut, au moins d'une manière indirecte, opérer l'endurcissement du cœur, comme aussi produire des

[1] *De Princ.*, III, I, 17 : Ἕτεροι δὲ τῶν ἔξω οἱ λεγόμενοι Τύριοι, καίτοι προεγνωσμένοι, ὅτι πάλαι ἂν ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ καθήμεμοι μετενόησαν, ἐγγὺς γενομένου τοῦ σωτῆρος τῶν ὁρίων αὐτῶν οὐδὲ τὰ τῶν ἔξω ἀκούουσιν, ὡς εἰκὸς μᾶλλον πόρρω ὄντες τῆς ἀξίας τῶν ἔξω, ἵν', ἐν ἄλλῳ καιρῷ μετὰ τὸ ἀνεκτότερον αὐτοῖς γενέσθαι παρὰ τοὺς μὴ παραδεξαμένους τὸν λόγον ἐφ' ὧν ἐμνημόνευσε καὶ τῶν Τυρίων, εὐκαιρότερον ἀκούσαντες, βεβαιότερον μετανοήσωσιν. — [2] *Ibid.*, 19 : Πρὸς τοῦτο δε λεκτέον ὅτι ἡ τοῦ Ἀποστόλου λέξις οὐ φησὶ τὸ θέλειν τὰ κακὰ ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι, ἢ τὸ θέλειν τὰ ἀγαθὰ ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι· ὁμοίως δὲ τὸ ἐνεργεῖν τὰ κρείττονα καὶ τὰ χείρονα· ἀλλὰ τὸ καθόλου θέλειν καὶ τὸ καθόλου τρέχειν, ὡς γὰρ ἀπὸ θεοῦ ἔχομεν τὸ εἶναι ζῶα, καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωποι, οὕτω καὶ τὸ καθόλου θέλειν, ὡς εἰ ἔλεγον, καὶ τὸ καθόλου κινεῖσθαι... ἡμεῖς δὲ τῷ θέλειν ἐπὶ τὰ κάλλιστα ἢ ἐναντία χρώμεθα, ὁμοίως καὶ τῷ ἐνεργεῖν. Conf. III, II, 3, *ad Rom*., III, 6.

fruits magnifiques sur un terrain fertile. Ailleurs, quand il la compare à une semence, qui tombe souvent sur le roc et ne jette point de profondes racines [1], c'est également à la grâce qu'il attribue l'initiative. Il donne en même temps à reconnaître que, selon lui, les méchants peuvent au moins obtenir quelques grâces ; il le dit expressément quand il essaie d'expliquer pourquoi Dieu ajourne souvent à une époque tardive la concession de sa grâce. « Celui, dit-il, qui ne reconnaît point sa propre faiblesse, ni la grâce de Dieu, quand il la reçoit, s'il ne s'est pas encore éprouvé, si même il s'est condamné, s'attribuera à lui-même un effet de la grâce [2]. » En d'autres endroits cependant, quand il traite du rapport de la grâce et du libre arbitre, il dit que le libre arbitre commence l'action et que la grâce donne la consommation et le succès [3].

De là vient que, si la prière lui paraît nécessaire pour l'obtention de la grâce, c'est uniquement afin que le bien soit couronné par la grâce, de succès et de récompense [4]. Par ces sortes d'expressions cependant, il n'exclut pas l'action de la grâce pour les premiers commencements du bien ; il n'a en vue que la pleine possession de la grâce, ou la grâce sanctifiante, dont la concession dépend des dispositions de l'homme et de sa libre activité, quand il a atteint l'âge de discernement. C'est ainsi que s'étaient exprimés avant la controverse semi-pélagienne, plusieurs autres Pères et saint Augustin lui-même, parce qu'il n'était pas encore nécessaire alors de prévenir par des termes plus exacts, une interprétation fausse et hérétique de leurs paroles.

Du reste, la moralité chrétienne exigée de nous comme une condition de la vie éternelle, est surnaturelle, selon Origène ; elle a profondément la foi en Jésus-Christ et à la révélation. Il faut donc que, même dans ses premiers commencements, elle soit fécondée par la grâce [5]. Il est vrai qu'il distingue de nouveau dans la foi un élément humain et un élément divin, dont le premier doit être produit par le

[1] *De Princip.*, III, I, 10, 14. — [2] *Ibid.*, XII. — [3] *Ad Rom.*, VIII, 16. — [4] *De Orat.*, n. 24. — [5] *Ad Rom.*. IV, 11 : Ex quo ostendit, quod neque fides nostra sine Christi sanguine, neque sanguis Christi nos sine fide nostra justificat; ex utroque tamen multo magis sanguis Christi nos, quam fides nostra justificat.

travail de l'homme et le second par l'opération de la grâce [1]. Cependant il n'admet pas que les commencements de la foi soient indépendants de l'action de la grâce, car il considère comme un effet de la grâce divine, l'intelligence que nous avons des vérités de foi et de l'adhésion que nous leur donnons dans notre cœur [2].

§ 58

Doctrine de la résurrection dans Origène. Elle est attaquée par Méthodius.

1. Le dogme de la résurrection générale (ἀποκατάστασις τῶν πάντων) formait avec le dogme de la Trinité, le principal chef d'accusation contre l'orthodoxie d'Origène, dans saint Epiphane [3], saint Jérôme [4], saint Augustin [5], et saint Théophile [6]. On prétendait que, conformément à ses principes, il enseignait que l'ordre matériel cesserait entièrement. Si nous y regardons d'un peu près, nous verrons qu'à l'exemple des philosophes grecs, il concevait la matière, au point de vue de la substance, comme une simple puissance d'être étendue, que Platon appelle le μὴ ὄν, comme l'opposé des idées, de l'être, comme le *substratum* des changements et du flux perpétuel des choses. Seule, considérée en soi et sans forme, nous ne pouvons pas la concevoir comme réelle, et cependant notre intellect supérieur, qui concoît les raisons des choses, est obligé de la supposer réelle. Elle renferme en soi la possibilité de s'allier à toutes sortes

[1] *Ad Rom.*, IX, 3 : Quod autem dixit, secundum rationem vel mensuram fidei, puto jam plene in superioribus expositum, quæ sit fides quæ a nobis requiratur et quæ sit quæ a deo per gratiam datur secundum hoc quod idem Apostolus dicit : Alii fides in eodem spiritu; et item ubi apostoli ad Dominum dicunt : Auge nobis fidem; quod fides quidem, quæ speret et credat, et absque ulla dubitatione confidat, in nobis est; ratio vero fidei ipsius, et scientia et perfectus eorum quæ credimus intellectus donatur a deo. — [2] *Selecta in Job.*, cap. XXII : Διδάσκει δὲ θεός, ἐλλάμπων τῇ ψυχῇ τοῦ μανθάνοντος ὑπ' αὐτοῦ, καὶ τὴν διάνοιαν φωτίζων τῷ φωτὶ τῷ ἀληθινῷ τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ, οὔκουν κἂν ἄνδρες ἡμᾶς διδάσκωσι, διδασκαλικὴν εἰληφότες χάριν, πάλιν ὁ κύριός ἐστιν ὁ δι' αὐτῶν διδάσκων ἡμᾶς· καὶ αὐτὸ δε τὸ συνιέναι καὶ διανοιχθῆναι τὰς καρδίας ἡμῶν εἰς τὴν τῶν θείων μαθημάτων παραδοχήν, κατὰ τὴν θείαν γίνεται χάριν. — [3] *Hær.*, 64, 11 : Ἀνάστασιν ἐλλιπῆ ποιεῖται. — [4] *Ep. ad Avitum*, 1. — [5] *Hær.*, XLIII. Saint Augustin rapporte ici les paroles de saint Epiphane et remarque que quelques-uns soutinrent la doctrine d'Origène sur la résurrection. — [6] *Ep. pasc.*, II.

de formes et de recevoir les figures les plus diverses. Elle a donné au commencement du temps, conformément à la volonté divine, à tous les esprits raisonnables les corps subtils qui leur conviennent [1], aux anges demeurés fidèles, des corps plus parfaits, éthérés, correspondant à leur état définitif. Selon Origène, en effet, il n'y a point, hors de Dieu, d'être absolument incorporel ; si les anges et les esprits, dans leur existence antérieure au monde sont quelquefois appelés immatériels, incorporels ou invisibles [2], cela veut dire simplement que leur corps ne se compose pas d'une matière grossière. Sans doute la matière grossière actuelle n'a qu'une origne accidentelle ; elle doit son existence à la chute des esprits et leur sert de prison pour faire penitence et s'amender ; mais la substance de la matière, dans le sens indiqué, a été, selon lui, appelée à l'existence en même temps que les créatures raisonnables. Elle avait, de plus, la puissance de recevoir plusieurs formes, et formait le *substratum* de la matière actuelle, grossière et condensée, et Dieu pourrait en tirer à son gré d'autres formes encore.

Jetons un coup d'œil rétrospectif sur ces principes du système d'Origène déjà développés dans ce qui précède. Origène aurait dû exclure du corps céleste futur la matière grossière actuelle ou l'état présent de cette matière, bien qu'il eût pu attribuer encore aux âmes consommées dans le ciel un certain corps transfiguré, sans contredire son système et les vues sur la matière. C'est la substance de la matière en effet qui fournit le substratum des corps même les plus subtils des anges demeurés fidèles. Lors donc qu'Origène parle dans un endroit d'un raffinement du corps correspondant à une purification, à un perfectionnement progressif de l'âme, d'un retrait successif de la nature matérielle, il n'a en vue que la dissolution de la matière grossière actuelle et la fondation d'un ordre nouveau où la mort ne dominera plus. Saint Jérôme [3] traduit ainsi la fin du

[1] *De Princip.*, III, vi, 7. — [2] *De Princip.*, I, 7, H, 3; III, 6, 1 ; IV, 2, *Cont. Cels.*, VI, 20. Conf. Huetius, *Origeniana*, II, v, 3-6. — [3] *De Princip.*, II, iii, 3 : Si verum est, quod corruptibile hoc induet incorruptionem et mortale hoc induet immortalitatem, et quod absorbeatur mors in finem, non aliud quam materialem naturam exterminandam declarat, in qua operari mors aliquid poterat, dum his qui sunt in corpore, per naturam materiæ corpo-

troisième livre du *De Principiis* [1] : « Et Dieu sera tout en tout, en sorte que la nature corporelle tout entière sera réduite (*redigatur*) à cette substance qui vaut mieux que tout autre, à la substance divine ; » mais Origène, dans ce qui précède, explique les mots : Dieu sera tout en tout, des créatures spirituelles ; leur connaissance, leur vouloir et leur amour auront Dieu pour objet continuel. Il ne s'agit donc point d'un changement de nature en l'être divin. A plus forte raison Origène ne pouvait-il pas admettre cela de la substance matérielle, qui est un ouvrage plus imparfait encore, c'est précisément dans ce chapitre qu'il développe exactement, d'après la révélation, le dogme de la résurrection, comme pour faire échec à son propre système. « L'Eglise en effet, contrairement à ce qu'ont fait quelque philosophes, n'admet pas à côté de ce corps, composé des quatre éléments, un cinquième corps qui serait tout autre et absolument différent de notre corps actuel. L'Ecriture Sainte ne présente aucun fondement à cette doctrine, et l'ensemble des choses ne permet pas non plus de l'admettre ; car l'Apôtre déclare expressément, que nous ne recevrons pas, lors de la résurrection, des corps entièrement nouveaux ; les mêmes corps que nous aurons portés ici-bas seront changés en de meilleurs et nous appartiendront de nouveau en propre ; car il dit : on sème un corps animal, mais il ressuscitera un corps spirituel, » etc. [2]. Le corps terrestre ne disparaîtra pas entièrement à la mort, en sorte qu'il ne reste rien de sa substance. « Nous qui croyons à la résurrection, nous admettons à la mort un simple changement, nous supposons que la substance du corps demeurera, et qu'à la résurrection il sera renouvelé à la voix du Tout Puissant [3]. »

ralis mentis acumen videtur obtundi... Sed quoniam non ad subitum omne indumentum cosporeum effugere poterunt, prius in subtilioribus ac purioribus immorari corporibus æstimandi sunt, quæ ultra nec a morte vinci nec aculeo mortis compungi prævaleant, ut ita demum paullatim cessante natura materiali et absorbeatur mors, etc. Conf. III, vi, 1. — [1] *Ep. ad Avit.*, cap. iv. [2] *De Princip.*, III, vi, 6. — [3] *Ibid.*, III, vi, 5 : Denique caro nostra ab imperitis et infidelibus ita post mortem deperire existimatur, ut nihil prorsus reliquum substantiæ suæ habere credatur. Nos vero, qui resurrectionem ejus credimus, immutationem ejus tantummodo per mortem factam intelligimus, substantiam vero ejus certum est permanere, et voluntate creatoris sui certoque tempore rursus reparari ad vitam, atque iterum permutationem ejus fieri, etc.

Origène défend également le dogme de la résurrection contre les objections de Celse qui prétendait que ce dogme éveillait des idées sensibles sur la vie future : « Nous ne disons point que le corps dissous reprendra son ancienne constitution, pas plus que le grain qui meurt en terre ne redevient un grain ; mais comme le grain devient une tige, de même notre corps revêtira une force (λόγος τις) qui ne périra point, et fera que notre corps ressuscitera pour l'incorruptibilité [1]. Ainsi, Origène ne rejette aucunement la résurrection, d'autant plus qu'il a trouvé cette doctrine comme un dogme principal de la tradition ecclésiastique [2].

Le développement même le plus rigoureux de son système ne l'aurait pas forcé d'admettre une dissolution complète de la matière, puisqu'il attribue un corps à tous les esprits.

Mais il s'agit de savoir comment il concilie ses vues philosophiques sur l'ordre actuel et matériel du monde avec le dogme de la résurrection et comment il a cherché à expliquer ce dogme, que le corps ressuscité sera beaucoup plus parfait et plus spirituel que le corps présent, l'Ecriture Sainte l'enseigne expressément et Origène le reconnaît. Tous les corps, même ceux des méchants et des damnés, ressusciteront, et les châtiments les plus terribles ne pourront pas les dissoudre [3]; mais la subtilité, la clarté et la splendeur du corps des justes dépendront de la mesure de lenrs mérites et du degré de leur perfection morale ; ils l'emporteront de beaucoup sur l'éclat des astres visibles [4]. Tout cela concorde parfaitement avec ses idées philosophiques ; il devait même incliner à mettre autant que possible à l'arrière-plan, dans l'état futur, l'ordre actuel et matériel du monde, notamment tout ce qui, sur la terre, ne paraît servir qu'à la satisfaction des passions sensuelles. Dans son maître Clément, la satisfaction des besoins sensibles n'apparaît également appartenir à la vie d'un vrai gnostique qu'autant qu'elle est néces-

[1] *Cont. Cels.*, V, 23 : Λέγομεν γὰρ ὥσπερ ἐπὶ τοῦ σίτου κύκκου τοῦ σίτου ἐγείρεται στάχυς, οὕτω λόγος τις ἐγκεῖται τῷ σώματι, ἀφ' οὗ μὴ φθειρομένου ἐγείρεται τὸ σῶμα ἐν ἀφθαρσίᾳ. — [2] *Cont. Cels.*, II, 77 ; V, 18 ; *In Matth.*, xvii, 29. — [3] *De Princ.*, II, x, 3. — [4] *Ibid.*, III, vi, 4 : Ex hoc erge conjecturam capere possumus, quantæ puritatis, quantæ subtilitatis, quantæque gloriæ sit qualitas corporis illius, si comparationem faciamus ejus ad ea, quæ nnnc, licet cœlestia sint et splendidissima corpora, manu facta tamen sunt et visibilia, Conf. II, x, 2.

saire à la conservation de la vie. Origène l'envisage aussi comme quelque chose qui n'est pour l'esprit qu'un fardeau temporaire durant sa vie de pénitence sur la terre. Il n'est donc pas étonnant qu'il attribue au corps pour la vie céleste une autre organisation, qu'il prenne au figuré ce passage de saint Mathieu, VIII, 12 : « Il y aura là des pleurs et des grincements de dents, » et qu'il remarque que le corps ressuscité n'aura point d'organes tels que des dents [1]. Qu'il ait été suivi par plusieurs Pères grecs dans ce qu'il dit de quelques organes du corps, nous l'avons déjà remarqué ci-dessus à propos de Tertullien, comme aussi que la plupart, contrairement à Origène, admettent, nonobstant tout, la transfiguration du corps, l'intégrité du corps ressuscité avec tous ses organes.

Il est du plus haut intérêt de savoir quelle liaison Origène établit entre le corps actuel et mortel et le corps transfiguré dans la vie future, et jusqu'à quel point il enseigne l'identité des deux. D'une part, il comprenait bien que le dogme exigeait la résurrection du même corps que nous portons sur la terre, autrement, il n'y aurait plus de résurrection, et il convient que nous recevions notre récompense ou notre châtiment, dans le même corps avec lequel nous avons amassé des mérites ou des démérites [2], mais quand il voulait expliquer cette identité, il tombait visiblement dans l'embarras, et il ne savait trop comment la concilier avec ses vues sur la matière. Il veut, il est vrai, que la substance du corps demeure la même à la mort comme à la résurrection [3]; mais il semble d'autre part que par cette substance du corps matériel, il entend simplement la substance unique et universelle de la matière, ou la dernière cause essentielle (*causa materialis*) de tous les phénomènes matériels, en tant qu'elle fournit le *substratum* de leurs corps

[1] Dans saint Epiphane (*Hæres.*, LXIV, 16), tiré de l'écrit d'Origène sur la résurrection : Τί; οὖν χρεία τοῖς κολαζομένοις ὀδόντων; — [2] *De Princip.*, II, x, 1 : Quid ergo? Si certum est quod corporibus nobis utendum sit, et corpora quæ ceciderunt, resurgere prædicantur (non enim proprie resurgere dicitur nisi id quod ante ceciderit) nulli dubium est idcirco ea resurgere, ut his iterum ex resurrectione induamur. *In Matth.*, XVII, 29 : Ἀλλ' οὐ δὲ ἐλεεινότεροι πάντων ἀνθρώπων ἐσμὲν εἰ τὴν μὲν ψυχὴν λέγοιμεν ζῆν καὶ ὑπάρχειν, τὸ δὲ σῶμα τοῦτο μὴ περιτεθείη μὲν αὐτῇ κ. τ. λ. — [3] Voy. ci-dessus *De Princip.*, III, VI, 5.

aux anges non déchus, de même qu'elle peut être le ***substratum*** d'une foule d'autres mondes [1]. Or, si l'indentité du corps ressuscité avec le corps actuel n'était que cela, elle n'existerait pas du tout, car cette substance universelle de la matière est en même temps la substance de tous les corps humains. Les autres Pères, qui avaient traité jusque-là de l'identité du corps ressuscité, y avaient toujours compris les parties matérielles de chaque corps et admis que ces parties, quelles qu'elles fussent, même transformées, fourniraient les éléments du corps ressuscité.

Cependant Origène ne considérait les éléments matériels actuels que comme un phénomène destiné à disparaître, et il adoptait cette opinion platonicienne, confirmée par l'expérience, que les parties matérielles qui constituent une chose sont soumises à un flux perpétuel, à un changement continu. Il est donc naturel qu'il les exclue de l'identité et qu'il ne place celle-ci que dans la forme extérieure (εἶδος), car c'est là surtout que l'esprit imprime son individualité. De même qu'ici-bas le corps humain garde son identité, parce que sa figure demeure la même, bien que les éléments matériels soient dans un flux perpétuel, de même, selon Origène, l'identité du corps ressuscité n'exige pas autre chose que le renouvellement de la forme primitive que le corps avait sur la terre. Mais cette forme elle-même ne sera telle que dans son ensemble ; pour le détail, elle sera accommodée aux circonstances et aux qualités du lieu où se trouveront les âmes, car les corps sont disposés par la sagesse divine de manière à s'adapter le mieux possible à chaque lieu où séjournent les âmes [2]. Les passages de l'Ecriture Sainte qui sem-

[1] *Ibid.*, III, vi, 7 : Omnis igitur hæc ratio hoc continet, quod duas generales naturas condiderit Deus, naturam visibilem id est corpoream et naturam invisibilem, quæ est incorporea. Istæ vero duæ naturæ diversas sui recipiunt permutationes. Illa quidem invisibilis quæ rationabilis est, animo propositoque mutatur pro eo quod arbitrii sui libertate donata est; et per hoc aliquando in bonis, aliquando in contrariis invenitur. Hæc vero natura corporea substantialem recipit permutationem, unde et ad omne quod moliri vel fabricare vel retractare voluerit artifex omnium Deus, materiæ hujus habet in omnibus famulatum, ut in quascunque vult formas vel species, prout rerum merita deposcnnt, naturam corpoream transmutet et transferat. — [2] Saint Epiphane (*Hæres.*, LXIV, 14) cite le passage suivant des écrits perdus d'Origène : Ὥσπερ δὲ τὸ εἶδός ἐστι μέχρι τοῦ πέρατος κἂν οἱ χαρακτῆρες δοκῶσι πολλὴν ἔχειν παραλλαγήν· οὕτως νοητέον καὶ ἐπὶ τοῦ παρόντος,

blent dire le contraire; (*Ezech.*, XXXVII; *Matth.*, VIII, 12), il les explique dans un sens figuré, et il invoque à l'encontre, ces mots de saint Paul, I *Cor.*, XV, 45, qu'il est semé un corps animal et qui ressuscitera un corps spirituel, et I *Cor.*, XV, 50. Il faut avouer que cette explication de l'identité du corps ressuscité était pour Origène le plus sûr moyen d'échapper aux objections de la chimie et de la physiologie, tirées du flux incessant des éléments matériels à travers différents corps; mais les autres Pères, nous l'avons vu, concevaient autrement le dogme. Il est visible, en outre, qu'un simple renouvellement de la forme extérieure, qui n'a pas même besoin d'être entièrement exacte et complète, supprime complètement l'indentité et ne laisse subsister aucun lien entre le cadavre mis dans le tombeau et le corps ressuscité; car il serait possible que Dieu restituât la même forme à un corps entièrement nouveau dans toutes les parties et qui n'aurait aucun rapport avec le corps actuel.

Origène dut bientôt s'en apercevoir, et c'est pourquoi, en traitant cette question, il ne s'arrête pas seulement à l'identité de la forme; il revient à la comparaison du grain de blé employée par saint Paul, d'après laquelle il résiderait dans notre corps actuel comme une force, un germe latent, maintenant enseveli sous l'enveloppe matérielle du corps présent, mais devant rejeter cette enveloppe à un signal du Dieu tout puissant, et produire de lui-même un autre corps, qui, d'après la volonté divine, conviendrait à l'âme, en quelque lieu qu'elle pût séjourner. Si nous entendons bien Origène, ce germe vital (λόγος σπέρματος), serait comme une parcelle de la substance universelle de la matière susceptible, comme celle-ci, de prendre différentes formes corporelles [1], mais

εἶδος ταὐτὸν εἶναι τῷ μέλλοντι πλήστης ὅσης ἐσομένης τῆς ἐπὶ κάλλιον μεταβολῆς· ἀναγκαῖον γὰρ τὴν ψυχὴν ἐν τόποις σωματικοῖς ὑπάρχουσαν, κεχρῆσθαι σώμασι παταλλήλοις τοῖς τρόποις... οὕτως μέλλοντας κληρονομεῖν βασιλείαν οὐρανῶν καὶ ἐν τόποις διαφέρουσιν ἔσεσθαι, ἀναγκαῖον χρῆσθαι σώμασι πνευματικοῖς, οὐχὶ τοῦ εἴδους τοῦ προτέρου ἀφανιζομένου κἂν ἐπὶ τὸ ἐνδοξότερον γένηται αὐτοῦ ἡ τροπή. — [1] Nous donnons ici les textes en entier, *De Princip.*, II, x, 3 : Ita namque etiam nostra corpora velum granum cadere in terram putanda sunt, quibus insita ratio ea quæ substantiam continet corporalam, quamvis emortua fuerint corpora et corrupta atque dispersa, verbo tamen Dei ratio illa ipsa quæ semper in substantia corporis salva est, erigat ea de terra et restituat ac reparet, sicut ea virtus quæ est

quand il semble croire, dans le passage cité plus bas, de son septième livre contre Celse, que ce germe vital demeure uni à l'âme après la mort et produit aussitôt de lui-même un corps par la toute puissance de Dieu, parce que l'âme, selon ses principes, ne peut jamais être sans corps, il dépasse le terrain du dogme et s'égare dans de fausses hypothèses, qui rendent la résurrection de la chair superflue et contredisent la résurrection de Notre-Seigneur.

Il n'est guère nécessaire de suivre davantage Origène sur le champ de ses hypothèses fantastiques et erronées au sujet de la vie future : Il croit que l'âme et le corps subissent une purification, un perfectionnement continu, jusqu'à ce que toutes les créatures se tournent à leur principe, et redeviennent absolument sous le rapport spirituel comme sous le rapport corporel, ce qu'elles étaient au sortir des mains de Dieu, mais cette rénovation de toutes choses n'est pas elle-même irrévocable, les créatures spirituelles gardent leur liberté ; elles peuvent encore s'éloigner de Dieu, et rendre nécessaires de nouveaux développements du monde.

2. La doctrine d'Origène sur le corps considéré comme une prison pénitentiaire, et sur la résurrection, est de celles qui devaient dans la suite exciter plus de scandale, et décrier davantage son autorité et son orthodoxie.

Un des premiers adversaires d'Origène, évêque de Tyr et martyr, Méthodius (mort en 312), qui n'occupe pas une des moindres places parmi les auteurs ecclésiastiques, s'était donné pour tâche, dans un écrit spécial sur la résurrection, de combattre cette doctrine d'Origène. Nous ne le connaissons, il est vrai, que par des fragments conservés dans

in grano frumenti, post corruptionem ejus et mortem reparat ac restituit granum in culmi corpus et spicæ. Et ita his quidem qui regni cœlorum hæreditatem consequi merebuntur, ratio illa reparandi corporis quam supra diximus Dei jussu ex terreno et animali corpore corpus reparat spiritale, quod habitare possit in cœlis. *Cont. Cels.*, VII, 32 : Λόγον ἔχει σπέρματος τὸ καλούμενον κατὰ τὰς γραφὰς σκῆνος τῆς ψυχῆς. — Conf. V, 23. — Dans saint Epiphane, LXIV, 16, extrait de son *De resurr.* : Ῥητέον ὅτι ὁ σπερματικὸς λόγος ἐν τῷ κόκκῳ τοῦ σίτου δραξάμενος τῆς περιπειμένης ὕλης καὶ δι' ὅλης αὐτῆς χωρήσας, περιδραξάμενος αὐτῆς τοῦ αὐτοῦ εἴδους, ὧν ἔχει δυνάμενον ἐπιτίθησι τῇ ποτε γῇ, καὶ ὕδατι καὶ ἀέρι καὶ πυρί, νικήσας τὰς ἐκείνων ποιότητας, μεταβάλλει ἐπὶ ταύτην, ἧς ἐστὶν αὐτὸς δημιουργός.

saint Epiphane [1] et Photius [2] ; mais nous y voyons assez clairement qu'il avait choisi pour sujet d'attaque justement les deux points relatifs au rôle du corps matériel en général et à l'identité du corps ressuscité avec le corps actuel, uniquement en ce qui concerne la figure extérieure, il montre d'abord que le corps terrestre n'est pas une simple prison de l'âme, destinée à la retenir dans un lieu de pénitence et d'expiation ; il participe aussi aux bonnes œuvres de l'âme, et l'assiste comme un organe à son service. Le corps matériel actuel, n'est point, comme le pense Origène, le produit d'une matière soumise à l'influx du péché ; ouvrage parfait, le plus grand ouvrage de la création matérielle, il est sort immédiatement des mains de Dieu. Tandis qu'il est dit dans la Genèse, à propos de la création des autres ouvrages : Que la terre ou l'eau produise les plantes ou les animaux, le corps humain a été directement formé de la main de Dieu, et à ce titre seul, dit Méthodius, il ne pouvait pas être mortel de sa nature ; car le Dieu éternel et immobile ne peut rien produire, au moins directement, qui ne soit immortel [3]. Selon Origène, au contraire, le corps matériel, grossier dès son origine, n'aurait été formé que pour une vie passagère de pénitence.

Origène se trompe également lorsque, avec Platon, il place l'essence de l'homme dans l'âme seule ; car l'homme ne forme qu'une même nature composée d'un corps et d'une âme [4]. Ainsi tombe également toute l'hypothèse d'une existence préhistorique de l'âme, et cette explication arbitraire du texte de la Genèse, que par les vêtements dont Adam et Eve se couvrirent après le péché, il faudrait entendre leurs corps matériels. Ainsi, la mort du corps n'est point quelque chose de naturel ; elle n'est venue dans le monde que par le péché ; mais le péché a été effacé par Jésus-Christ, et nous avons en lui une garantie de notre résurrection.

En ce qui est du dogme de la résurrection, la rénovation de la forme ne suffit pas à Méthodius, car elle pourrait avoir lieu sans aucune résurrection, ainsi qu'on l'a vu sur le Thabor dans l'apparition de Moïse et d'Elie.

[1] *Hœres.*, LXIV. — [2] *Biblioth.*, 234, p. 908 et suiv. — [3] Epiph., *loc. cit.*, cap. XVIII. — [4] Photius, *loc. cit.*, p. 908.

Ici encore, il insiste principalement sur l'identité des parties matérielles, et il compare la résurrection à la refonte d'une statue en une nouvelle, plus belle et plus magnifique. Nous ne voyons pas, il est vrai, par les fragments qui nous sont parvenus, comment il répond aux objections des incrédules ; mais il invoque saint Paul, *Rom.*, VIII, 19, où il est dit expressément que le monde actuel, avec toutes les parties matérielles qui le constituent, et notamment la terre, ne sera pas anéanti, mais transformé, transfiguré et disposé en une résidence magnifique pour les bienheureux. La terre ne rentrera pas dans l'état de matière informe ; elle sera seulement purifiée et transfigurée.

Saint Epiphane [1] poursuit l'argumentation de Méthodius et invoque principalement la résurrection du Seigneur, cause et figure de la nôtre. Or, le Sauveur a ressuscité du tombeau le même corps dans lequel il avait subi la mort sanglante de la croix et il a élevé à l'état de transfiguration les parties matérielles qui le constituaient ; il a montré aux siens les plaies de son corps ressuscité, en disant : « Voyez, un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai. » Saint Epiphane cite également les passages *Jean*, XII, 24 ; I *Cor*, XV, 12, où le corps ressuscité est comparé à la tige qui germe du grain de semence.

Quant au profit qu'on peut retirer de ces discussions pour le dogme, il est aisé de voir que la comparaison de Méthodius, la refonte des parties matérielles d'une statue de bronze, ne nous aide pas à mieux comprendre le dogme de l'identité du corps ressuscité. On ne saurait nier que les éléments chimiques de notre corps ne passent à diverses reprises dans une foule d'autres corps, et qu'ils puissent ainsi entrer successivement dans la constitution de plusieurs corps humains. Ils ne sauraient donc former la nature d'un seul ni fournir à eux seuls l'identité du corps ressuscité, quand même ils devraient tous se retrouver dans le même, car Dieu pourrait, de la même masse de matières chimiques, former de nouveau les corps de plusieurs hommes et même de tous. En général, nous ne sommes pas en mesure de concevoir la matière sans une forme substantielle

[1] *Loc. cit.*, cap. LXIII et seq.

déterminée. Celle-ci constitue dans l'homme l'âme raisonnable, qui a reçu de Dieu sa destination et l'aptitude à être liée à un corps, qui lui serve d'organe et de matière, et elle garde cette aptitude même après la mort, comme disposition à pouvoir reprendre un corps. Mais si, à la mort, l'âme se retire en tant que forme de corps, les parties matérielles du corps perdent leur centre d'unité, leur forme ; ils subissent aussitôt d'autres modifications substantielles ; c'est une matière que d'autres êtres saisissent et s'assimilent. Ce qui reste du cadavre comme base du corps ressuscité, n'est sans doute autre chose que la matière divisible, qui va être maintenant élaborée par d'autres êtres ; mais nous ne pouvons la percevoir à l'aide des sens ou la saisir dans sa propre substance à l'état de pure matière sans aucune forme, ici sans les formes nouvelles auxquelles passent les éléments du cadavre ; le plus qu'ils nous soit possible de faire, c'est d'y atteindre par la raison. Ce que la chimie nous indique comme les éléments primitifs de la matière et du corps matériel, n'est donc point la substance de la matière, ce n'est que la matière sous ses formes primaires.

Si on admettait, avec Origène, qu'il y a, dans cette matière, un certain germe ayant son unité et destiné à produire le corps ressuscité, on presserait trop les paroles de saint Paul, *I Cor.*, xv, 12, qui ne donne qu'une comparaison tirée de la nature visible pour montrer la possibilité de la résurrection. On ne saurait admettre qu'il y ait dans la nature un être un et individuel sans forme substantielle déterminée. Or, comme l'âme raisonnable, elle seule, constitue la forme du corps et que c'est comme telle qu'elle le quitte à la mort, il ne saurait être question, pour le corps privé de l'âme, d'unité d'être sous la forme éventuelle d'un germe. Si donc nous voulons maintenir l'identité du corps ressussité, noas devons certainement admettre l'identité des parties matérielles qui composent le corps ; car à la mort il ne reste rien autre chose de lui. Cette identité, toutefois, nous ne devons la chercher que dans les choses essentielles. Mais la nature et l'essence de la matière, ce qui en elle échappe à nos sens (car l'essence de la matière, comme celle de l'individualié du corps humain, appartient à cet invisible qui ne peut être perçu que par l'esprit) é'est

chose encore trop peu connue pour qu'on puisse alléguer quelque raison sérieuse contre la possibilité de l'identité et des changements qui doivent survenir à la résurrection. La substance générale de la matière renferme assurément en soi la puissance d'entrer dans toutes les formes et dans toutes les combinaisons possibles; pourquoi donc les parties de cette substance, (car la matière comme telle, et envisagée dans sa nature, n'est pas une, mais divisible) dans lesquelles l'âme raisonnable a vécu, agi, ordonné, comme chez elle, ne conserveraient-elles pas l'aptitude à rentrer dans cette union sur un signal du Tout-Puissant? Nous sommes contraints par notre raison d'admettre pour toute la création matérielle, et même pour la matière de cette créature, une matière première ou substance génerale, savoir la puissance, divisible en soi, de s'étendre dans l'espace, nous sommes obligés d'en faire autant pour chaque corps matériel, avec cette différence qu'ici une certaine fraction concrète de cette substance générale fournit le *substratum* essentiel, lequel précisément n'est pas le terme de l'analyse chimique, mais un postulat de notre raison, en ce sens qu'elle doit nécessairement le supposer réel. Or, nous ne pouvons pas, d'après ce qui précède, admettre un germe indivisible, car c'est là une conception arbitraire, qui n'a aucun point d'appui dans la révélation et qui serait plus propre à anéantir qu'à consolider la croyance à l'identité du corps ressuscité.

Il importe encore de remarquer que les origénistes ultérieurs, ainsi que le rapporte Cyriaque dans Siméon Métaphraste, hagiographe du dixième siècle, croyaient que la forme sphérique était la plus parfaite pour le corps ressuscité. C'est pourquoi il est dit dans le cinquième anathématisme dirigé contre Origène : « Si quelqu'un soutient ou pense que les corps des hommes ressusciteront avec la forme sphérique, et n'admet pas que nous ressusciterons dans une attitude droite, qu'il soit anathème! »

§ 59

Doctrine de saint Cyprien sur le péché originel et sur la grâce.

Vers le milieu du troisième siècle, le siège épiscopal de Carthage était occupé par saint Cyprien, l'un des plus beaux ornements de l'épiscopat, renommé pour son éloquence, sa science et sa charité, et pour la part considérable qu'il prit aux intérêts de l'Eglise non seulement dans le nord de l'Afrique, mais dans l'Eglise en général.

Si sur le péché originel, il ne se borne pas à rendre de sa propre croyance les témoignages les plus explicites, il constate encore la foi de l'Eglise universelle et il le fait de telle façon qu'il est aisé de reconnaître que c'est bien en effet la croyance générale. Tertullien[1] s'était élevé autrefois contre le baptême des petits enfants, déjà passé en coutume à cette époque, par cette raison surtout qu'il craignait que le sacrement ne fût profané dans la suite par plusieurs qui déserteraient la foi. Cette vue de Tertullien ne prévalut pas dans l'Eglise d'Afrique, et ne changea rien à la coutume établie; car nous savons que l'évêque Fidus, dans un concile tenu à Carthage en 252[2], posa cette question : Ne serait-il pas plus convenable, puisque le baptême correspond à la circoncision de l'ancien testament, qu'il fût donné aux petits enfants le huitième jour après leur naissance ? Les évêques au nombre de 62[3], assemblés à Carthage sous la présidence de saint Cyprien, répondirent à l'unanimité que les petits enfants devaient être baptisés aussitôt après leur naissance, que ç'avait toujours été l'usage de l'Eglise; ils avaient besoin de la grâce de Jésus-Christ, car s'ils n'avaient pas de péchés personnels, ils avaient contracté par la naissance charnelle la contagion de l'ancienne mort[4]. Cette croyance de l'Eglise sur la né-

[1] *De bapt.*, xviii. — [2] Voy. Héfélé, *Hist. des conciles*, t. I, p. 88. — [3] Cypr., *Epist.* lix; Migne, *Patrol.*, III, p. 1011. — [4] *Loc. cit.*, cap. v : Porro autem si etiam gravissimis delictoribus, et in Deum multum ante peccantibus, cum postea crediderint, remissa peccatorum datur, et a baptismo atque a gratia nemo prohibetur, quanto magis prohiberi non debet infans, qui recens natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus, contagium mortis antiquæ prima nativitate contraxit, qui ad remissam peccatorum accipiendam hoc ipso facilius uccedit, quod illi remittuntur non propria sed aliena peccata.

cessité du baptême pour les petits enfants, qui, au témoignage d'Origène, était également admise dans l'église d'Orient, et qui, d'après les évêques d'Afrique, était universelle dans l'Eglise, implique nécessairement la croyance au péché d'Adam trasmis par la génération, et ne peut s'expliquer que par elle. Si les évêques de Carthage appellent étranger le péché qui pèse sur les petits enfants et leur opposent les péchés personnels et contractés par chacun, le sens de ces paroles ne saurait être obscur pour nous. Elles renferment une raison indiquant que l'on doit attendre la rémission du péché héréditaire avant celle des péchés personnels, sans exclure la transmission réelle du péché d'Adam en chacun de nous. En effet, la faute du péché originel a sa cause dans un péché étranger, dans le péché d'Adam, bien qu'il passe en chacun de nous par le fait de notre descendance naturelle d'Adam. — Dans un autre endroit[1], saint Cyprien oppose à l'ancien Adam le Sauveur Jésus-Christ, et il dit de lui qu'il a guéri les blessures d'Adam et anéanti le venin de l'antique serpent.

2. La justification et la sanctification, qui se rattachent aux sacrements de baptême et de pénitence, sont conçues comme une œuvre divine, comme une renaissance proprement dite, une nouvelle création de l'homme, qui comprend deux choses : l'abolition des péchés de notre vie passée et la communication d'un principe de vie surnaturel, qui fait de nous des enfants de Dieu à un titre particulier, établit des liens d'amour entre nous et le Saint-Esprit, et nous rend capables de faire des œuvres méritoires pour le ciel.

Saint Cyprien offre également dans sa première lettre de belles paroles sur le changement qui s'était produit dans sa propre personne : « Quand je me trouvais encore dans les ténèbres et dans une nuit profonde, et que j'errais çà et là sur la mer de ce monde orageux, ignorant le but de ma vie, étranger à la lumière et à la vérité, ce que la divine providence me promettait pour mon salut, me parut, avec ces

[1] *De opere eleem.*, cap. I : Nam cum Dominus adveniens sanasset illa quæ Adam portaverat vulnera, et venena serpentis antiqua curasset, legem dedit sano, etc.

habitudes que j'avais alors, tout à fait étrange et difficile, savoir, qu'on peut naître de nouveau, et, par le bain du salut, être animé d'une vie nouvelle, déposer ce qu'on était auparavant, et, tout en conservant l'identité de l'homme extérieur, être transformé dans son âme et son esprit. Comment, me disais-je, un tel changement est-il possible. Comment peut-on déposer soudain et sur-le-champ ce qui, reçu en naissant s'est durci avec la matière, ou qui, longtemps pratiqué, s'est accru en nous avec l'âge ? Ces choses là ont jeté en nous de profondes et solides racines... Mais après que grâce au bain qui opère la régénération, la tache de ma vie précédente eut été lavée, que la vive et pure lumière fut tombée d'en haut sur mon cœur réconcilié, et que la nouvelle naissance reçue d'en haut par le Saint-Esprit eut fait de moi un homme nouveau, ce qu'il y avait en moi de faible se fortifia merveilleusement ; ce qui était fermé s'ouvrit, ce qui était obscur s'illumina, la force vint à ce qui était débile, ce qui semblait autrefois impossible devint facile. On put voir aussi que ce qui auparavant, né selon la chair, vivait sous le joug du péché, était terrestre, et que ce qui était alors vivifié par le Saint Esprit avait commmencé d'appartenir à Dieu [1].

Dans la suite de cette lettre, saint Cyprien enseigne qu'on peut augmenter comme on peut perdre la grâce du salut reçue dans la régénération ; car il fait dépendre sa mesure des bonnes dispositions du cœur ; il engage à ouvrir de plus en plus son âme et à exciter en soi la soif de la grâce. Il rappelle aux confesseurs, l'exemple de Salomon et de Saül, pour les exhorter à conserver fidèlement la grâce qu'ils ont reçue [2].

Nous devons rappeler enfin que saint Cyprien, d'après la doctrine de l'Ecriture-Sainte, concluait de l'état des chrétiens justifiés à l'état primitif dans le paradis, et attribuait à Adam, avant sa chute, le principe surnaturel de vie dont nous venons de parler, la ressemblance avec Dieu le Saint-Esprit ; car il écrivait à propos de la controverse sur le baptème des hérétiques : « Personne ne naît par l'imposition des mains, quand il reçoit le Saint-Esprit ; mais par le baptème de l'Eglise ; il faut être né pour recevoir le Saint-

[1] Cap. III et IV. — [2] Cf. *Epist.* VI.

Esprit, suivant ce qui est arrivé au premier Adam... Par cette onction de la grâce, l'homme qui avait été créé à l'image de Dieu lui est devenu semblable[1].»

C'est ainsi également que le diacre Pontius, dans les actes du martyr de saint Cyprien, conçoit la régénération ; il remarque expressément qu'avant elle, on apercevait bien dans la vie de saint Cyprien de nobles efforts, des qualités louables, mais qu'elles n'avaient de prix que pour ce monde, car la vie vraiment agréable à Dieu et méritoire pour le ciel est une vie nouvelle qui commence en Dieu avec la nouvelle naissance[2].

Quant au rapport de la grâce actuelle avec le libre arbitre, surtout au commencement du bien, dans les débuts de la foi, saint Augustin avoue lui-même[3] qu'avant l'invasion de l'hérésie pélagienne et de l'hérésie semi-pélagienne, il plaçait la grâce de la foi simplement dans la publication extérieure de l'Evangile. Mais il invoque, outre les textes de l'Ecriture-Sainte, les témoignages des saints Pères, notamment celui de saint Cyprien, qui sans faire expressément resortir la nécessité de la grâce prévenante, considérait en général tout ce qui est bien, et par conséquent la foi, comme un don de Dieu[4].

§ 60

Doctrine de l'Écriture-Sainte et de la tradition sur l'Immaculée-Conception de Marie.

Le dogme de la Conception Immaculée de Marie, sur lequel comme on le sait une décision formelle a été solennellement promulguée le 8 décembre 1854 par le chef suprême de l'Eglise, avec l'assentiment de tous les évêques de l'univers, ce dogme achève de préciser la doctrine de la généralité du péché originel et de la culpabilité de tous les

[1] *Epist.* LXXIV. — [2] Pontius, *loc. cit.* (edit. Ruinart.), p. 206 : Unde igitur incipiam, unde exordium bonorum ejus aggrediar, nisi a principio fidei et nativitate cœlesti ? Si quidem hominis Dei facta non debent aliunde numerari. nisi ex quo Deo natus est. Fuerint licet studia, et bonæ artes devotum pectus imbuerint; tamen illa prætereo. Nondum enim ad utilitatem nisi sæculi pertinebant. — [3] *De Prædest. sanct.*, cap. III. — [4] Saint Augustin cite à diverses reprises ces paroles de saint Cyprien, tirées de *Testim.*, III, 4 : In nullo gloriandum, quando nostrum nihil sit.

enfants d'Adam, ou plutôt il établit une exception à cette règle. De longs débats avaient eu lieu sur ce point pendant le cours des siècles. Les adversaires de l'Eglise qui d'ailleurs se plaisent à lui reprocher d'aimer la stagnation et de s'opposer au progrès de la doctrine, l'accusèrent unanimement, quand elle parut, vouloir établir un dogme nouveau, de donner à des opinions humaines l'estampille du dogme, et d'exiger qu'on les crût de foi divine. La vérité est que l'Eglise ne favorise ni la stagnation, ni la nouveauté ; elle est la gardienne des antiques vérités comme l'amie du progrès, suivant qu'il s'agit de conserver intact le trésor des vérités divines qui lui a été confié, ou simplement de le développer et de le faire valoir. Elle n'a jamais déclaré que le progrès des dogmes fût définitivement achevé, elle en admet au contraire le développement jusqu'à la fin des temps. Mais elle n'entend point insérer des opinions humaines dans la liste des dogmes ; elle se borne à déclarer vérités de foi les doctrines contenues de quelque façon dans les sources de la révélation, dans l'Ecriture-Sainte, dans la tradition verbale, apostolique et ecclésiastique, lorsque, cela s'entend de soi, elles ont quelque rapport avec la religion et la morale. Dans le décret du 8 décembre 1854, contenant la proclamation de la Conception Immaculée, le Chef de l'Eglise développe les motifs qui ont amené cette décision, et il démontre expressément que cette doctrine fait partie de la vérité révélée contenue dans l'Ecriture-Sainte et dans la tradition, qu'elle y est au moins en germe, qu'elle s'est propagée et qu'elle a été accueillie avec une faveur croissante dans le cours des âges, soit par les chefs de l'Eglise, soit par le peuple, qu'il a été constaté qu'elle formait un anneau intégrant de la chaîne des vérités révélées. Seulement il faut reconnaître, quand on songe aux nombreux adversaires que cette doctrine a rencontrés au moyen-âge, que les témoignages de l'Ecriture-Sainte et de la tradition apostolique attestant le caractère révélé de cette doctrine n'auraient pas à eux seuls, assez de poids pour donner à chacun la pleine certitude de ce dogme, si l'extension progressive de cette doctrine dans toute l'Eglise, ne venait pas s'y joindre, si on ne pouvait pas la considérer comme une sanction donnée à cet enseignement

par l'Esprit-Saint, comme une confirmation du caractère dogmatique de cette proposition.

Mais il faut reconnaître aussi que ce point de doctrine a une connexion très étroite avec d'autres vérités clairement énoncées dans l'Ecriture Sainte et dans la tradition sur l'éminente dignité de Marie, sur le respect qui lui est dû. On peut le considérer, à certains égards comme une conséquence de ces vérités, de même qu'on infère de la présence de Jésus-Christ dans l'Eucharistie que ce sacrement est digne d'adoration. Cette connexion toutefois, quand il s'agit de l'immaculée conception, n'est pas tellement évidente et nécessaire que chacun puisse la déduire facilement d'autres vérités révélées comme une conséquence inévitable. Nous l'avouons donc volontiers : à ne considérer que l'Ecriture Sainte et les témoignagnes de la tradition, nul particulier ne pourrait, sans l'entremise de l'Eglise, acquérir la certitude dogmatique de cette doctrine ; nous reconnaissons également que le corps enseignant de l'Eglise, quand il porte des décisions solennelles sur le caractère révélé d'une proposition, doit avoir des témoignages et des motifs; mais nous croyons pouvoir affirmer que l'Eglise, quand une doctrine est généralement répandue, quand elle est crue de foi divine par tous les membres de l'Eglise enseignante, peut déduire de là une nouvelle preuve de son caractère révélé, car elle doit supposer le Saint-Esprit n'a pas voulu la laisser tomber dans une pareille erreur. Ceux qui haussent les épaules devant un pareil argument en faveur du caractère révélé d'une doctrine de foi devraient réfléchir que nous n'agissons pas autrement quand on nous propose de croire à la canonicité de tel ou tel livre de l'Ecriture Sainte, et d'admettre foule d'explications des mystères du christianisme. L'*Apocalypse* fut d'abord reçue comme émanant de l'Apôtre Saint Jean ; elle ne fut admise comme inspirée que dans les Eglises auxquelles l'Apôtre l'avait remise. A partir de là cette tradition apostolique verbale dut se propager de plus en plus, mais son témoignage, n'était pas encore assez convaincant, même aux yeux d'un érudit, d'un Denis d'Alexandrie, d'un Eusèbe de Césarée, pour qu'ils ne donnassent pas la préférence à une autre opinion sur l'origine de cette écriture canonique. Et en est-il autrement de la doctrine

selon laquelle un hérétique peut validement baptiser, de cette croyance que Marie a été exempte de tout péché actuel ? — Est-il possible de prouver ces propositions de foi généralement admises par l'Ecriture Sainte ou par une tradition expressément apostolique, ou de les déduire par une démonstration rigoureuse de propositions explicites de la révélation ? En général, demander une démonstration rigoureusement probante sur le terrain des vérités révélées, serait trop demander, car il s'agit communément de donner son adhésion à des faits où à des vérités qui dépassent les forces naturelles de l'homme. L'Eglise, étant dirigée par le Saint-Esprit, peut porter un pareil jugement avec une tout autre autorité que la raison subjective de l'individu. Elle a porté un jugement péremptoire de cette sorte sur la validité du baptême des hérétiques, même avant qu'on eût constaté que cette doctrine était universellement répandue dans l'église, contrairement à ce qui a été fait pour le dogme de l'immaculée conception de Marie.

Passons maintenant en revue les témoignages de l'Ecriture Sainte et ceux de la tradition, à l'aide des monuments qui nous restent de la période antérieure au Concile de Nicée, afin de voir comment l'Eglise a pu y trouver une preuve suffisante en faveur du caractère révélé du dogme de l'immaculée conception.

Dans les Saintes Ecritures, surtout dans les évangiles, il est fait mention de la très sainte Vierge à diverses reprises, et nous la rencontrons partout dans les évènements les plus importants de la vie du Seigneur, comme dans les circonstances les plus caractéristiques de la rédemption. L'ange Gabriel lui annonce en ces termes qu'elle a été choisie pour être la mère de Dieu : « Vous êtes pleine de grâce. » Sainte Elisabeth, quand Marie va lui rendre visite, s'écrie par une inspiration du Saint-Esprit : « Vous êtes bénie entre toutes les femmes et béni est le fruit de vos entrailles, » et Marie s'écrie elle-même, remplie du Saint-Esprit : « Désormais, toutes les générations me proclameront bienheureuse. » Ainsi se trouve expressément sanctionné pour toute la suite des âges le culte de Marie ; l'ange Gabriel, en la saluant, lui donne le titre de souveraine et de reine, et la célèbre comme pleine de grâce dans un sens éminent. Sans doute il n'est

pas dit en termes formels qu'elle ait été tellement comblée de grâce qu'elle ait dû demeurer exempte de tout péché actuel ainsi que du péché originel ; mais si d'autres passages devaient y faire allusion, ceux que nous venons de signaler en recevraient un sens plus précis. Eh bien! il en est réellement ainsi. Nous ne rangeons pas dans ce nombre les passages des prophètes que les pères ultérieurs ont pris dans un sens figuré et appliqué à Marie, ni les figures du buisson ardent, de l'échelle de Jacob, du jardin fermé, etc, qui ne fournissent aucune preuve positive en faveur de la doctrine de l'Ecriture Sainte ; il n'attestent, à parler rigoureusement que l'opinion des interprètes et le sentiment de l'Eglise, l'interprète suprême, mais il n'en est pas ainsi de ce passage du proto évangile : « J'établirai l'inimitié entre toi et la femme, entre ta race et sa race ; elle te brisera la tête et tu dresseras des embuches à son talon. »

Quand même nous admettrions que la leçon *ille* mérite la préférence sur *illa* de la Vulgate, que l'hébreu (p. xx, 520 original) (*hoû*) a été exactement ponctué par les massorètes et qu'à raison des suffixes masculins qui suivent, il se rapporterait à la race de la femme et non pas à la femme, bien que le contraste avec « à toi » et « tu (le serpent) dresseras des embuches à son talon », favorise la leçon de la Vulgate, ce texte n'en contiendrait pas moins un témoignage en faveur de l'Immaculée-Conception de Marie. En tout cas, Dieu prédit au serpent ou au démon, que l'empire qu'il a conquis par la ruse, sur les hommes et leurs descendants, en trompant la femme, puis notre ancêtre Adam, ne durera pas toujours ; que de cette même femme, qu'il a d'abord fait tomber, procèdera contre lui une inimitié qui aboutira dans la race de la femme, c'est-à-dire dans l'illustre descendant d'une vierge, à l'entière défaite de l'ennemi. La femme, qui avait eu tant de part à la chute dans le paradis, devait, afin que l'honneur de Dieu fût réparé dans ses créatures, en quelque sorte expier sa faute dans l'œuvre de la rédemption, dans la fondation du royaume de Dieu et dans la victoire sur le démon ; elle devait faire, pour ainsi dire, la première démarche pour la délivrance de l'humanité, de même qu'elle avait fait la première pour la chute. Cette prophétie ne pouvait s'accomplir dans Eve elle-même, mais bien dans

une seconde Eve, dans la seconde aïeule, l'aïeule spirituelle du genre humain régénéré; commencée en elle, la lutte contre l'empire du démon allait être continuée par le descendant de la femme et se poursuivre jusqu'à l'entière défaite du démon.

Tous ceux qui ont pris part à cette lutte contre le royaume de satan avant l'apparition de celui qui tuera le serpent, ne seront fortifiés que par lui et soutenus par la foi en ce grand vainqueur du démon et de l'enfer, et par leur union spirituelle avec lui. Or, si la femme ou la seconde Eve occupe un rang si considérable dans le royaume de Dieu; si, pour parler au point de vue de l'accomplissement, c'est elle qui, par son obéissance a rendu la rédemption possible, et apporté au monde le rejeton promis de la femme, il faut que cette femme n'ait rien eu de commun avec l'empire du démon, qu'elle n'ait jamais été son esclave, mais que, dès le premier instant de son existence elle ait été affranchie de sa domination, c'est-à-dire exempte du péché.

Il faut reconnaître, il est vrai, que l'Immaculée Conception n'est pas attribuée expressément à la femme par excellence; cependant l'inimitié contre le démon doit se trouver en elle, et on peut bien assurer que l'opposition entre la rédemption et la chute, entre celui qui tuera le serpent et le premier Adam, entre la femme et la première Eve, ne sera complète que si elle prend part à la victoire sur le démon, sans lui avoir appartenu auparavant. Cet argument est fortifié par la tradition. Tous les Pères entendent notre passage de Marie et du Seigneur, ils mettent Marie, la seconde Eve, en parallèle avec l'Eve du paradis, et ils disent qu'elle a victorieusement combattu le démon.

En pénétrant plus en avant dans la tradition, nous ne rencontrons point, dans la période qui a précédé le concile de Nicée, de renseignements sur la célébration d'une fête de l'immaculée Conception, nous ne trouvons rien non plus dans les liturgies de cette époque qui ait trait à notre doctrine, et nous sommes restreint aux ouvrages des Pères; or, dans les Pères, nous trouvons de nombreux témoignages contre cette doctrine, et on les a invoqués :

1. Pour démontrer que le péché s'étendait à tous les hommes. Ces témoignages, on l'a vu par ce qui précède,

sont conçus en termes aussi généraux que ceux de l'Ecriture-Sainte[1]; quelques-uns même, se rattachent à la version des Septante pour l'explication du texte de Job, XIV, 4, où il est dit que parmi les enfants d'Adam, il nen est aucun qui soit exempt de péché, quand il ne vivrait qu'un seul jour; c'est ce qu'on remarque fréquemment dans les écrits d'Origène. Jamais les Pères ne mentionnent sur ce point une exception en faveur de Marie, bien qu'ils en eussent l'occasion en traitant de l'universalité du péché originel.

Mais il faut remarquer aussi que les Pères ne disent jamais que la sainte Vierge a été infectée du péché originel. Par conséquent tout ce qu'on peut inférer de leur silence dans les endroits cités, c'est que, quand ils traitaient de la transmission du péché d'Adam à tous les hommes, ils n'avaient pas conscience de l'exemption de Marie, aussi nettement que nous, qui avons maintenant sous les yeux les développements qu'a pris le dogme, les nombreuses controverses sur le péché originel et la conception de Marie. Les Pères ne font pas toujours mention expresse de l'impeccabilité de Jésus-Christ quand ils s'occupent du péché originel, bien qu'ils l'enseignent formellement en d'autres endroits.

2. Les adversaires rappellent les passages explicites de l'Ecriture-Sainte et des Pères, où il est dit que tous les hommes étant tombés en Adam, tous ont besoin d'être délivrés du péché et de la misère, qu'il n'y a qu'un seul nom dans lequel nous puissions être sauvés, le nom de Jésus, par conséquent que Marie n'a pu être délivrée et sauvée, ainsi que le reste des hommes, que par les mérites de son fils Jésus-Christ. Or, poursuit-on, Marie n'aurait pas de besoin de rédemption, si elle n'avait jamais été sous l'empire du péché et si elle était demeurée immaculée. Nous avons sans doute, dans ce qui précède, rencontré beaucoup de ces sortes d'expressions, soit quand nous avons parlé de la rédemption de Jésus-Christ, soit lorsque nous avons traité de la culpabilité universelle d'après les doctrines des Pères, mais leur poids ne sera pas affaibli par la doctrine de l'immaculée Conception; car, même dans cette supposition, Marie n'a reçu cette grâce éminente qu'en vertu des mérites

[1] *Job.*, XIV, 4; *Ps.* LI, 7; *Rom.*, III, 23; V, 12; *Eph.*, II, 4.

de Jésus-Christ. Son impeccabilité, même en admettant l'immaculée Conception, demeure toujours différente de celle du Seigneur ; elle appartenait à celui-ci en vertu de sa nature divine ; le péché étant absolument incompatible avec sa personne, tandis que la sainte Vierge n'a été préservée du péché que par une grâce particulière, que Dieu lui accorde en vue de l'éminente dignité de Mère de Dieu qu'il lui réservait. Le péché n'était pas en contradiction avec la nature humaine en sa personne. Marie n'est nullement soustraite à la rédemption ; la différence qui la sépare des autres créatures consiste simplement en ce que celles-ci ont été, par la grâce de Jésus-Christ, affranchies de la servitude du péché et de la captivité du démon ; tandis que la Mère du Sauveur a été par une grâce plus éminente, préservée de la servitude du péché et de la domination du démon.

3. Si nous jetons un regard sur la doctrine de l'Ecriture-Sainte et des Pères concernant la génération charnelle comme canal de la transmission du péché, il semble que nous y trouvions des arguments contre l'immaculée Conception de Marie ; car on a toujours cru dès l'origine que Marie est entrée dans la race humaine par la voie ordinaire, par l'union charnelle de Joachim et d'Anne. Si on ajoute cette raison que non seulement saint Augustin et les Pères ultérieurs, mais encore Justin et Origène [1] donnent de la naissance virginale du Seigneur cette raison particulière qu'il devait, quant à la nature humaine, être engendré et naître sans le concours d'un homme, il semble que, d'après la doctrine des Pères, la très sainte Vierge ne devait pas être exempte du péché originel, puisqu'elle n'a pas eu une mère virginale, mais qu'elle est devenue une fille d'Eve par la voie ordinaire. Et de fait cet argument a toujours été exploité dans le moyen-âge contre l'immaculée Conception, cependant, cette pensée des saints Pères n'est point en contradiction avec le dogme bien compris de l'immaculée Conception, car le dogme suppose expressément que Marie, en vertu de sa naissance, eût été infectée du péché originel si elle n'en avait pas été préservée par une grâce particu-

[1] Voy. ci-dessus.

lière, Fille d'Adam, selon la nature, elle aurait dû recevoir le péché en même temps que la génération charnelle, si Dieu, à raison de sa dignité, ne l'en avait pas préservée quand son âme fût créée et unie à la chair. Il importe donc peu que le corps de Marie soit appelé par quelques Pères *caro peccati*, car saint Hilaire, saint Grégoire de Nazianze, etc., en disent autant du corps de Notre-Seigneur[1].

4. A côté des témoignages indirects que nous venons de citer et qui semblent attester que les Pères ne croyaient pas à l'immaculée Conception, en ce sens du moins qu'ils auraient dû en parler dans les endroits cités, si elle avait été dans leur esprit comme une doctrine déterminée, il en est d'autres tirés des Pères anténicéens, selon lesquels la sainte Vierge n'aurait pas même été exempte de péchés actuels et d'imperfections morales, Tertullien, en effet, d'après le silence des Evangiles sur la présence de Marie aux courses du Seigneur pendant son ministère public, et de la présence d'autres femmes, croit pouvoir conclure que non seulement les parents du Seigneur, mais encore la sainte Vierge, étaient coupables de froideur dans la foi, d'incrédulité[2].

Origène pense également que la Mère du Sauveur fut, ainsi que les apôtres, scandalisée de la passion et de la mort du Seigneur; car il va jusqu'à demander comment Jésus-Christ aurait pu endurer la mort sanglante de la croix pour elle et pour ses péchés, si elle n'avait pas été scandalisée en lui! Il croit que Siméon, dans les paroles prophétiques qu'il prononça quand le Sauveur fut présenté au temple, fit précisément allusion à ce scandale[3]. Il faut

[1] Voy. Passaglia, *De immac. Concept.*, p. 1675 et seq. — [2] *De carne Christi*, VII : Sed quæ ratio responsi, matrem et fratres ad præsens negantis, discat etiam Apelles, fratres Domini non crediderunt in illum, sicut et in evangelio ante Marcionem edito continetur. Mater æque non demonstratur adhæsisse illi, cum Martha et Maria in commercio ejus frequententur. Hoc denique in loco apparet incredulitas eorum, cum is doceret viam vitæ, cum Dei regnum prædicaret, cum languoribus et vitiis medendis operaretur, extraneis defixis in illum tam proximi aberant. — [3] *Hom.* XVII, *in Luc.*: Quid? putamus quod scandalizatis Apostolis mater Domini a scandalo fuerit immunis? Si scandalum in Domini passione non passa est, non est mortuus Jesus pro peccatis ejus. Si autem omnes peccaverunt et egent gloria Dei, justificati gratia ojus et redemti utique et Maria illo tempore scandalizata est. Et hoc est, quod nunc Simeon prophetat dicens : Et tuam ipsius animam,

avouer, il est vrai, que cette interprétation de la prophétie de Siméon fut adoptée par les Pères ultérieurs, saint Basile, saint Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie, Amphiloque, etc.; mais il est étrange qu'elle ait pour auteur des Pères qui, comme Tertullien et Origène, ont, sur plusieurs points, rendu d'une manière inexacte la doctrine de la tradition et qui n'ont pas maintenu la virginité de Marie pendant son enfantement. Cette explication du reste n'a pas de point d'appui dans les textes de l'Ecriture-Sainte, et elle est rejetée par d'autres Pères, saint Ambroise, saint Augustin, etc., qui maintiennent l'impeccabilité de Marie.

Voyons maintenant quels témoignages nous pouvons emprunter aux Pères anténicéens en faveur de la doctrine traditionnelle de l'immaculée Conception de Marie[1].

1. Rappelons-nous d'abord les détails historiques que nous avons donnés plus haut sur le dogme de la virginité de Marie, en nous rattachant aux textes de l'Ecriture-Sainte et aux dogmes de la divinité de Jésus-Christ. Depuis la période des apôtres, les Pères, saint Ignace à leur tête, étaient entièrement d'accord sur ce point; ils furent surtout contraints par les hérétiques des premiers temps de défendre, contre les ébionites et les antitrinitaires, la virginité de Marie avant et après la naissance du Seigneur, comme une prérogative spéciale de la Mère de Dieu; Tertullien et Origène n'abandonnèrent que la virginité dans la naissance du Seigneur, en ce sens que le premier admettait une ouverture du corps de Marie et une violation du sceau virginal; mais il le faisait seulement afin de pouvoir justifier contre Marcion la véritable maternité de Marie et la consubstantialité de la nature humaine de Jésus-Christ avec la nôtre. A cela près, Marie est toujours honorée avec le titre honorable de « Vierge » (παρθένος) et l'un des principaux articles de foi contenus dans le symbole des Apôtres, c'est que Jésus-Christ est né de la Vierge Marie. Rapproché du dogme

quæ scis absque viro peperisse te virginem, quæ audisti a Gabriele : Spiritus sanctus veniet super te et virtus altissimi obumbrabit tibi, pertransibit infidelitatis gladius et ambiguitatis mucrone ferieris. Conf. *Hom.* xx, *in Luc.* : Simul et illud attendite, quod quamdiu in possessione Patris sui fuit (Jesus), sursum erat, quia necdum plenam fidem Joseph et Maria habebant, propterea sursum cum eo manere non poterant. — [1] Cf. Petav., *De incarn*, XIV, I.

de la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, son fils, ce titre honorifique ne désigne pas seulement l'état ou l'intégrité corporelle ; il signifie encore que Marie était pure et sans tache dans un sens éminent, pure dans son âme comme dans son corps, exempte de tout ce qui a rapport au plaisir. S'ils n'avaient vu dans la virginité de Marie qu'une garantie nécessaire à la conception miraculeuse du Seigneur par l'opération du Saint-Esprit, la virginité de Marie dans la nativité et après la nativité aurait dû leur paraître superflue. Il est vrai que, parmi les pères ultérieurs, S. Basile, dans un passage de ses homélies [1], fait différence entre la virginité de Marie avant la naissance et sa virginité après la naissance du Christ ; que la première seule étant exigée par le dogme de la divinité de Jésus-Christ et par la doctrine expresse de l'Ecriture Sainte, cependant il trouve que ce serait blesser le sentiment chrétien, de laisser tomber la moindre tache sur le vêtement virginal de Marie. Aux yeux de saint Epiphane et des Pères suivants, la Vierge Marie a toujours été Vierge, et saint Ambroise fait d'elle l'idéal de la virginité, honoré de tous [2].

Il est possible sans doute que cette haute idée de la virginité de Marie et le culte qu'on lui a rendu se soient développés dans le cours des âges avec plus de précision et de netteté ; mais dans son germe et dans son fond essentiel, c'est une partie constitutive de la doctrine de l'Ecriture-Sainte et de la tradition. Or si cela est vrai, si, aux yeux des Pères, la Mère du Seigneur était la vierge par excellence, si sa dignité éminente réclamait la plus parfaite intégrité du corps, la virginité et la pureté de son âme ne devaient pas paraître moins importantes dès qu'il trouvaient l'occasion de la présenter comme l'idéal de la virginité à tous égards.

[1] Sur *Matth.*, I, 25; *Hom.*, XX : Τοῦτο δὲ ὑπόνοιαν ἤδη παρέχει, ὅτι μετὰ τὸ καθαρῶς ὑπηρετήσασθαι τῇ γεννήσει τοῦ κυρίου τῇ ἐπιτελεσθείσῃ διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, τὰ νενομισμένα τοῦ γάμου ἔργα μὴ ἀπαρνησαμένης τῆς Μαρίας ἡμεῖς δὲ εἰ καὶ μηδὲν τῷ τῆς εὐσεβείας παραλυμείνεται λόγῳ... ὅμως διὰ τὸ μὴ καταδέχεσθαι τῶν φιλοχρίστων τὴν ἀκοήν, ὅτι ποτὲ ἐπαύσατο εἶναι παρθένος ἡ Θεοτόκος. — [2] Ambr., *De instit. virginis*, VI : An vero Dominus Jesus eam sibi matrem eligeret, quæ virili semine aulam posset incestare cœlestem, quasi enm, cui impossibile esset virginalis pudoris servare custodiam? Cujus exemplo ceteræ ad integritatis studium provocantur, ipsa ab hujusmodi, quod per se ceteris propositum foret, munere deviaret?

Saint Irénée et Tertullien comparent le sein virginal de Marie, d'où le second Adam a été tiré, au sein maternel de la terre, qui a fourni le limon pour la formation du premier Adam; ils trouvent dans l'un et l'un et l'autre cas non seulement une virginité et une exemption de toute souillure et de toute impureté provenant de la main de l'homme, mais encore la pureté et l'intégrité d'une nature intacte telle qu'elle était au sortir des mains de Dieu [1].

Ainsi, aux yeux des saints Pères, le sein maternel de Marie, ou Marie elle-même, séjour et résidence du Fils de Dieu, devait être digne de son hôte et par Dieu non-seulement purifiée de toute tache, mais encore ornée d'une surabondance de grâces.

Puis donc que la virginité apparaissait aux Pères comme un accessoire indispensable de la maternité, comment la virginité de son âme leur aurait-elle semblé moins importante, quand ils voulaient compléter l'image de la Mère de Dieu? Si la terre, dont le corps du premier Adam a été formée, était, aux yeux de Tertullien, une terre virginale, *terra intacta*, en ce qu'elle n'était pas encore chargée de la malédiction du péché, la virginité de Marie ne peut être complète que si son âme n'a pas été au pouvoir du démon, si elle n'a pas été atteinte par la malédiction du péché.

Si le parallèlé d'Ève et de Marie, si fréquent chez les Pères d'avant le concile de Nicée, les citations qu'ils font souvent du protoévangile prouvent en faveur de la virginité et de la pureté intacte de Marie qu'ils exaltent sans cesse, ils prouvent plus directement encore son immaculée conception qu'ils avaient dans l'esprit d'une façon inconsciente. A ce point de vue en effet, Marie n'apparaît pas seulement

[1] Tertul., *De carne Ch.*, XVII : Virgo erat adhuc terra, nondum opere compressa, nondum sementi subacta ; ex ea hominem factum accepimus a Deo in animam vivam. Igitur si primus Adam de terra traditur; merito sequens, vel novissimus Adam, ut Apostolus dixit, proinde de terra, id est carne nondum generationi resignata, in spiritum vivificantem a Deo est prolatus. Iren., *Adv. hær.*, III, 21, 10 : Et quemadmodum protoplastus ille Adam de rudi terra et de adhuc virgine (nondum enim pluerat deus et homo non erat operatus terram) habuit substantiam; et plasmatus est manu Dei, id est verbo Dei (omnia enim per ipsum facta sunt) et sumsit Dominus limum a terra et plasmavit hominem ; ita recapitulans in se Adam, ipse Verbum existens, ex Maria, quæ adhuc erat Virgo, recte accipiebat generationem Adæ recapitulationis.

comme pure et intacte à tous égards, mais encore comme la mère de la vie, qui dans son union avec le fils, a supprimé la malédiction qui pesait sur la race, à la suite de la chute d'Adam et d'Eve dans le paradis terrestre. Or, pour que l'épreuve qui avait eu un si triste dénouement dans le paradis, pût être tentée une seconde fois et se terminât au profit de l'humanité, il ne fallait pas seulement que le Sauveur s'élevât en face du démon comme second ancêtre et comme un second combattant non encore vaincu ; il fallait encore que Marie, notre seconde aïeule, qui devait apporter au monde la vie véritable, et enfanter la vie pour le genre humain tout entier, échappât intacte et sans blessures aux pièges du démon.

Sans doute, ce parallèle n'a pas été conduit aussi loin, l'image de Marie n'a pas été tracée en traits aussi distincts jusqu'à son immaculée conception ; mais nous soutenons qu'on ne peut plus la nier, si Marie comme mère de la vie, doit occuper dans l'économie du salut, la place que Dieu, selon les explications des Pères, lui avait assignée immédiatement après la chute. Tertullien remarque expressément que le démon n'aurait pas été complètement vaincu si une autre femme n'avait pas effacé et corrigé la honte et la faiblesse d'Eve[1]. Sans doute, Marie ne doit pas être mise comme rédemptrice à côté de Jésus-Christ, l'unique rédempteur ; sans doute encore le péché héréditaire n'a pas son fondement dans le péché d'Eve, mais dans le péché d'Adam et dans l'origine que nous tenons de lui ; il n'est pas moins nécessaire cependant que Marie participe à la rédemption, et il lui appartient en quelque sorte d'y donner la première impulsion du côté du genre humain, de même que dans le Paradis, Eve succomba la première à la ruse du démon. De même que ce fut dans une vierge, dans Eve, que trouva d'a-

[1] *De carne Christi*, XVII : Sed et hic ratio defendit, quod Deus imaginem et similitudinem suam a diabolo captam æmula operatione recuperavit. In virginem enim adhuc Evam irrepserat verbum ædificatorium mortis. In virginem æque introducendum erat Dei verbum extructorium vitæ, ut quod per ejusmodi sexum abierit in perditionem, per eundem sexum redigeretur in salutem. Conf. Aug., *de Symbolo ad Catechum.*, IV : Iisdem gradibus, quibus perierat humana natura, a Jesu Christo Domino nostro reparata est. Adam superbus, humilis Christus, per feminam mors, per feminam vita, per Evam interitus, per Mariam salus.

bord accès la parole du démon qui devait apporter la mort dans le monde, ainsi, c'est dans une vierge que la parole du salut a d'abord pénétré.

3. Le culte de Marie a son fondement dans l'Ecriture-Sainte ; il commence à sa cousine, sainte Elisabeth. Il dut se continuer pendant la période apostolique, car dans les passages que nous avons cités des saints Pères, ils rendent toujours à la Sainte Vierge les hommages les plus signalés. Non seulement, d'après eux, elle occupe un rang distingué au milieu de toute la race humaine affranchie, en sa qualité de mère du Seigneur et de mère de la vie et de la grâce, elle était encore entrée par suite de l'incarnation, dans des relations toutes particulières avec Dieu et avec les trois personnes divines, comme la vierge choisie du Père de toute éternité, comme la Mère du Fils de Dieu et l'épouse du Saint-Esprit. Saint Irénée[1] l'appelle déjà la médiatrice de la grâce, l'avocate du genre humain, qui recouvrera la vie par l'entremise d'une vierge, de même qu'il avait été assujetti à la loi de mort par la désobéissance d'une autre vierge, d'Eve. A qui lui aurait demandé si ce vase d'élection, d'où les torrents de la grâce s'épanchaient sur le genre humain, cette fille choisie entre toutes et qui l'emportait de beaucoup sur toutes les créatures qui était attachée au fils de Dieu et au Saint-Esprit par les liens les plus intimes, qui avait été choisie pour cette œuvre mystérieuse dans laquelle le Fils est devenu le centre et le pivot de toutes les créatures, qui avait formé le nœud qui devait enlacer le genre humain dans les liens surnaturels les plus intimes ; à qui lui aurait demandé si Marie avait été, elle aussi, souillée par le péché et dans l'esclavage du démon, il aurait répondu négativement à en juger par les idées qu'il tenait de la tradition sur le rôle et l'importance de Marie.

Plus tard, l'histoire des dogmes nous apprend que cette doctrine, dès que la question fut expressément soulevée par les pélagiens, fut aussitôt mise en relief et trouva même son expression dans la série des fêtes de l'Eglise ; car une fête

[1] *Adv. hær.*, V, XIX, 1. Voyez ci-dessus. Conf. Epiph., *Hær.*, LXXVIII, 18; Aug., *Sermo* XIII, *de Natali Domini :* Sed quare Deus noster nascendo per Virginem, nos sic voluit reformare ad vitam? Ut quia per mulierem in hunc mundum mors intravit, salus per virginem redderetur.

particulière fut instituée en l'honneur de l'Immaculée Conception. Il est vrai que dans la suite, en l'absence de témoignages traditionnels positifs et capables d'exclure toute espèce de doutes, quelques docteurs de l'Eglise soulevèrent contre cette doctrine des objections qui, pendant des siècles, ont été reproduites par des voix isolées. Cependant elles se sont progressivement affaiblies, jusqu'à ce que la vérité de cette doctrine fût universellement reconnue et que toute l'Eglise proclamât, d'une voix unanime, la très sainte Vierge exempte de toute souillure.

§ 61

Doctrine de l'ancienne Eglise sur le purgatoire, et sur les rapports de l'Eglise souffrante avec l'Eglise militante.

Si nous avons traité précédemment des dogmes de l'anthropologie chrétienne, nous ne les avons guère envisagés que dans leur ensemble, en les réunissant dans un seul tableau ; nous les avons suivis dans leurs progrès à travers les mouvements intellectuels de la période antérieure au Concile de Nicée. Quelques points de doctrine sont restés en dehors de ce cadre historique ; les uns n'étaient crus que d'une foi implicite ; comme le dogme de l'Immaculée Conception de Marie ; les autres n'avaient pas été éclaircis en détail ni soumis à un examen approfondi. A cette dernière classe appartiennent les dogmes du purgatoire, du culte des saints et des reliques. Ces points de doctrine, ainsi que plusieurs autres, ont donné lieu à des discussions dans le cours du seizième siècle ; on a prétendu qu'ils étaient d'invention humaine et qu'ils dénaturaient le christianisme biblique. On avouait, il est vrai, qu'ils étaient généralement admis par l'Eglise dans le quatrième siècle, mais on assurait qu'ils avaient été empruntés au paganisme, et qu'une époque plus éclairée devait l'en débarrasser. Ainsi, la même Eglise dont on recevait les symboles de foi datant des quatrième, cinquième, sixième et septième siècles comme une doctrine infaillible, aurait, dans le même temps, attenté à la vérité chrétienne au point de la mélanger avec des idées païennes ! Ce critérium de la vérité dogmatique, son acceptation géné-

rale par l'Eglise, que sur d'autres points on recevait à bras ouverts, même en dehors de l'Eglise, afin de pouvoir encore opposer quelque chose de positivement chrétien à la critique négative, ne prouvait-il donc plus rien dans le cas présent ? — Mais examinons d'abord quel fondement le dogme du purgatoire trouve dans les sources de la révélation, dans l'Ecriture-Sainte et dans la tradition orale.

L'Ancien Testament nous fournit déjà plusieurs données sur l'état des âmes des défunts et sur le lieu de leur séjour, le schéol. Ce lieu se compose de trois parties : le sein d'Abraham, où se trouvent les justes[1], l'enfer, séjour des réprouvés[2], et le purgatoire destiné à ceux qui ont encore à faire pénitence et à satisfaire pour leurs péchés avant d'entrer dans le sein d'Abraham ou dans le limbe des Pères[3]. Ici même, les justes ne jouissent pas encore de la vision de Dieu, ils aspirent à la délivrance et à la félicité céleste, que le Seigneur devait leur procurer dans sa descente aux enfers[4].

Le Nouveau Testament confirme cette doctrine d'un lieu de purification dans l'autre vie ; elle est le complément nécessaire, d'une part, de cette vérité que rien d'impur ne peut entrer dans le royaume des cieux, et, d'autre part de la nécessité de faire pénitence et de satisfaire pour acquérir cette parfaite pureté de l'âme. Prenons cette idée dans son acception générale et indéterminée comme représentant un lieu où les âmes qui n'ont pas encore acquis ici-bas la perfection nécessaire, sont préparées et purifiées en vue de la béatitude éternelle. Cette idée n'était ignorée dans aucune des religions du paganisme ; nous rencontrons partout un culte par lequel on croyait pouvoir intercéder auprès des dieux en faveur des défunts. Une religion qui ne connaît point de lieu de purification, de lien de charité entre les âmes qui s'y trouvent et celles qui sont encore sur la terre et qui froisse ainsi les plus tendres sentiments du cœur humain, entretient dans l'homme cette idée absurde qu'une purification morale n'est

[1] *Gen.*, xxxvii, 35; *Is.*, xxxviii, 10; *Prov.*, xiv, 32; *Eccli.*, li, 5; *Sag.*, iii, 1 et suiv.; v, 16 et suiv.; *II Macch.*, vii, 36; xv, 12 et suiv. — [2] *Levit.*, xvi, 30 et suiv.; *Prov.*, ix, 18; *Is.*, xiv, 9 et suiv.; xxvi, 19; *Daniel*, xii, 2; *Judith*, xvi, 21; *II Macch.*, xvi, 14. — [3] *II Macch.*, xii, 43; *Eccli.*, vii, 37; *Tob.*, iv, 18. — [4] *I Pierre*, iii, 15 et suiv.

pas nécessaire, ou elle le pousse à cette extrémité de supposer que la plupart sont voués à une éternelle réprobation. De ce que cette idée était généralement répandue parmi les païens, ce n'est pas une raison de croire qu'elle soit fausse dans toute son étendue, cela prouve plutôt qu'elle est vraie dans son ensemble. Le christianisme, en tant que royaume de la grâce, reconnaît pour auteur et pour principe, le même Dieu que le royaume de la nature, il ne s'élève pas, en face de celui-ci, ainsi que le voulaient les gnostiques et les manichéens, comme le royaume du bien à côté du royaume du mal absolu ; il s'élève au dessus de lui pour attester qu'il est une révélation plus haute et plus parfaite du seul et même Dieu. Il nous donne des notions exactes et précises sur notre fin et notre béatitude surnaturelle, sur les conditions que nous avons à remplir en cette vie et en l'autre pour obtenir cette félicité en Dieu ; il donne à l'union de charité qui existe entre les vivants et les défunts, une base et une consécration surnaturelles. Il enseigne que tous les fidèles ne forment pas unité seulement en vertu de la création et par les liens naturels, mais qu'ils sont un en Jésus-Christ, parce qu'ils ont été rachetés par son sang et sont des membres de son corps mystique, parce qu'ils sont un dans le Saint-Esprit, principe de leur sanctification, dans lequel nous sommes devenus enfants de Dieu et nous l'appelons *abba*, père. Il nous enseigne que Jésus-Christ lui-même par sa descente dans le sein d'Abraham, a sanctifié ce lieu d'attente avant la pleine possession du ciel, et l'état de l'âme après la mort. Or, comment n'être pas convaincu que cette doctrine sur un lieu de purification et sur l'union des âmes qui y sont détenues avec celles qui sont encore sur la terre, n'est que le développement logique du christianisme, et une conséquence d'autres dogmes chrétiens, quand même les sources existantes n'attesteraient pas expressément son origine apostolique ? Or il en est ainsi dans le cas présent, et beaucoup plus clairement encore que pour d'autres doctrines, qi sont cependant admises par ceux qui sont étrangers à l'Eglise, comme le dogme de la nécessité du baptême des enfants et celui de la validité du baptême des hérétiques ?

Quant aux Pères imbus des idées millénaires, Justin, saint

Irénée, Tertullien, etc., ils sont si peu les adversaires du Purgatoire, qu'ils ont transporté dans le christianisme la notion juive du hadès. Sauf peut-être les martyrs que saint Irénée et Tertullien font entrer directement au ciel, c'est là qu'ils placent tout d'abord les justes afin qu'ils participent plus tard au royaume de mille ans, pour arriver ensuite à la vision de Dieu [1].

Nous pouvons supposer d'avance que ces Pères adoptaient sans réserve toutes les idées de l'Ancien Testament; de plus, ils disent expressément que le hadès était un lieu de purification dans l'attente du ciel. Tertullien enseigne formellement que le hadès est un lieu de punition temporaire, quand il parle des oblations qu'on faisait annuellement pour les défunts le jour de la mort. Son témoignage a ici d'autant plus de valeur qu'il ne reproduit pas ses vues personnelles sur la vie future mais un usage universel de l'Eglise et de tradition apostolique [2].

Dans les actes du martyre des saintes Perpétue et Félicité, dans le nord de l'Afrique au commencement du troisième siècle, il est question du purgatoire et de l'efficacité de nos prières pour les défunts. D'après les chapitres septième et huitième, sainte Perpétue eut une vision au sujet de son frère Dinocrates, mort à l'âge de sept ans; et elle vit que les prières qu'elle ne cessait de faire pour lui, avaient servi à abréger le temps de son épreuve, et à le délivrer de ce lieu de châtiment [3].

[1] Iren., *Adv. hær.*, V, xxxi, 2 : Cum enim Dominus in medio umbræ mortis abierit, ubi animæ mortuorum erant, post deinde corporaliter resurrexit et post resurrectionem assumptus est; manifestum est, quia et discipulorum ejus, propter quos et hæc operatus est Dominus, animæ adibunt invisibilem locum, definitum eis a Deo, et ibi usque ad resurrectionem commorabuntur, sustinentes resurrectionem; post recipientes corpora et perfecte resurgentes, hoc est corporaliter, quemadmodum et Dominus resurrexit, sic venient ad conspectum Dei. — [2] *De corona militis*, cap. iii : Oblationes pro defunctis annua die facimus. Harum et aliarum disciplinarum si legem expostules scripturarum, nullam invenies (quæ videlicet annuas istas oblationes præcipiat); traditio tibi prætendetur auctrix, consuetudo confirmatrix et fides observatrix. Conf. *De monog.*, x, sub fine. *De exhort. cast.*, xii. Dans son ouvrage *De anima*, ch. lviii, il parle d'une « prison » dans le monde souterrain, d'où l'on ne sort qu'après avoir payé la dernière obole. — [3] *Loc. cit.*, dans Ruinart, p. 96 : Hic Dinocrates fuerat frater meus carnalis, annorum septem, qui per infirmitatem facie cancerata male obiit, ita ut mors ejus odio fuerit omnibus hominibus. Pro hoc ergo orationem feceram et

Dans la suite, quelques-uns avaient conclu de ce passage qu'on pouvait aussi venir en aide par la prière à ceux qui sont morts sans baptême ; d'où vient que saint Augustin [1] se permet de remarquer que Dinocrates avait déjà reçu le baptême.

Pendant la persécution de Dèce, vers le milieu du troisième siècle, où l'Eglise eut à déplorer l'apostasie d'un grand nombre, on agita souvent la question de savoir comment on devrait traiter les *laps*, puis la question de la confession. Il se forma même à ce propos des partis shismatiques qui accusaient l'Eglise tantôt de relâchement, tantôt de rigorisme, comme les partisans de Novat et de Novatien. Il ne suffisait pas d'admettre que la pénitence a toujours été considérée dans l'Eglise comme une condition nécessaire pour recouvrer la grâce et participer à l'Eucharistie, il fallait aussi, dans les éclaircissements sur ce sujet, examiner la question de savoir ce qu'il faut penser de celui dont la pénitence est demeurée ici bas incomplète, a été interrompue par la mort ou est devenue absolument impossible. Saint Cyprien et les prêtres de Rome avec qui il avait discuté, pendant la vacance du siège de cette ville, sur la manière de traiter ceux qui étaient tombés, était d'avis qu'on devait donner la paix de l'Eglise et l'Eucharistie aux pénitents qui se trouveraient au lit de la mort, ou en présence d'une persécution imminente, avant même que le temps de la pénitence fût écoulé. Mais ils ne considéraient pas ici l'achèvement de la pénitence comme indifférent ; ils s'en rapportaient au jugement de Dieu, et lui abandonnaient ainsi la connaissance des châtiments et des satisfactions temporels [2]. De plus, quand saint Cyprien veut réfuter cette objection des novatiens qu'en traitant trop doucement les pénitents, on amènerait un refroidissement du zèle dans l'Eglise, il fait observer que l'Eglise n'ouvre pas de suite la porte du ciel aux pécheurs, mais qu'elle les remet à la justice

inter me et illum grande erat diadema... (diastema), ita ut uterque ad invicem accedere non possemus... Et satiatus abscessit de aqua ludere more infantium gaudens et experrecta sum. Tunc intellexi translatum eum esse de pœna. — [1] *De origine animæ*, I, 10 : III, 9. — [2] Dans sa lettre 33e de saint Cyprien, les prêtres de Rome disent : « Deo sciente, quid de talibus faciat, et qualiter judicii sua pondera examinet.

divine qui réclamera la restitution jusqu'à la dernière obole, l'achèvement de la satisfaction dans l'autre vie [1].

Ainsi, saint Cyprien n'admet pas seulement un lieu de purification dans l'autre vie, où l'âme est entièrement débarrassée de ses impuretés; il atteste encore que c'est un usage de l'Eglise de prier pour les morts, de leur venir en aide par des oblations; c'est là une tradition, et il l'approuve, car il défend dans sa 66e lettre d'offrir le saint sacrifice de la messe pour un certain Victor qui, au mépris des canons de l'Eglise, avait institué un prêtre son exécuteur testamentaire [2].

Quant à Origène [3], nous n'avons pas même besoin de le citer comme un témoin de la croyance de l'Eglise. Dès qu'il nie l'éternité des peines et fait de l'enfer lui-même un simple lieu de purification, il s'ensuit évidemment que l'idée d'un feu purificateur dans l'autre monde devait être très répandue.

En ce qui est de l'usage de la prière pour les défunts dans l'Eglise orientale, nous n'avons point de témoignages directs de l'époque antérieure au concile de Nicée, car le huitième livre des constitutions apostoliques ne date probablement que du quatrième siècle; mais le témoignage de cet écrit prouve assurément que cet usage ecclésiastique était beaucoup plus ancien, car c'est dans la partie liturgique de cet ouvrage, le huitième livre, qu'à côté des règlements sur l'oblation du saint sacrifice de la messe s'en trouvent de semblables sur les sacrifices offerts pour les défunts [4]. Il en est de même du témoignage de Cyrille de Jéru-

[1] *Ep.* LII : Aliud est ad veniam stare, aliud ad gloriam pervenire, aliud missum in carcerem non exire inde, donec solvat novissimum quadrantem, aliud statim fidei et virtutis accipere mercedem, aliud pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne, aliud peccata omnia passione purgasse, aliud denique pendere in diem judicii ad sententiam Domini, aliud statim a Domino coronari. Il est vrai que ces paroles se rapportent aussi à la pénitence qui est faite en ce monde, mais elles n'excluent pas celle de l'autre vie, comme me le prouvent les expressions *ignis*, *pendere in diem judicii* et *coronari*. Dallée et Rigaltius, en le niant, obéissent à des préjugés. — [2] *Loc. cit. :* Episcopi, antecessores, nostri religiosi considerantes et salubriter providentes, censuerunt, ne quis frater excedens ad tutelam vel curam clericum nominaret, ac si quis hoc fecisset non offerretur pro eo, nec sacrificium pro dormitione ejus celebraretur. — [3] *Hom. in Jerem.*, II. 3, conf. Cl. Alex., *Strom.*, V, 549. — [4] *Apost. Const.*, VIII, 41 : Ὑπὲρ ἀναπαυσαμένων ἐν Χριστῷ ἀδελφῶν ἡμῶν δεηθῶμεν· ὅπως ὁ φιλάν-

salem dans ses *Catéchèses*; il ne se borne pas à développer son propre sentiment sur l'état des âmes des défunts; il décrit la coutume de l'Eglise de prier pour eux au sacrifice de la messe [1].

Comment l'Eglise qui avait admis de si bonne heure, dans le symbole des Apôtres, le dogme de la communion des saints comme un article de foi, et qui devait enseigner l'intercession des vivants les uns pour les autres comme un devoir de l'amour envers le prochain, aurait-elle pu exclure les défunts de ce lien de charité? Au fait, il est difficile de comprendre ce qu'on pourrait objecter contre la doctrine de l'Eglise sur le purgatoire. Si nos adversaires voulaient prendre occasion de quelques idées superstitieuses répandues çà et là parmi le peuple, ou des exagérations de quelques prédicateurs sur l'efficacité des indulgences applicables aux défunts, pour adresser des reproches à l'Eglise, ce serait trop d'exigences de leur part : l'Eglise ne saurait empêcher dans chacun de ses membres toute espèce d'exagération. Il est vrai qu'on ne sait plus, hors de l'Eglise, distinguer le côté objectif et divin du catholicisme, des vues particulières de quelques-uns de ses membres, précisément parce que, hors de son sein, tout se perd dans le subjectivisme. Tout enfant fidèle de l'Eglise a le droit de porter un jugement équitable sur les abus qui règne dans son sein, et il serait aisé de s'entendre là-dessus, si peu qu'on eût l'amour du bien et du vrai. Quant à l'idée même qui sert de fondement aux indulgences et à leur application aux défunts, c'est une idée vraiment chrétienne et sublime, ainsi que nous l'avons souvent démontré. Qu'y a-t-il de déraisonnable à ce que l'Eglise, qui croit à l'unité des membres du corps de Jésus-Christ, fasse participer des membres de ce corps, aux prières, aux saints sacrifices, aux bonnes œuvres et aux mérites des autres membres, pour augmenter en eux la grâce et remettre les peines temporelles qu'ils ont méritées; pourquoi ne pourrait-elle pas admettre les défunts dans cette société et prétendre que les bonnes œvres accomplies pour eux ne sont pas inefficaces?

θρωπος θεός, ὁ προσδεξάμενος αὐτοῦ τὴν ψυχήν, παρείδῃ αὐτῷ πᾶν ἁμάρτημα ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον, καὶ ἵλεως καὶ εὐμενὴς γενόμενος, κατατάξῃ εἰς χώραν εὐσεβῶν, κ. τ. λ. — [1] V, 9.

§ 59

Le culte des saints et des reliques dans l'ancienne Église.

La doctrine relative au culte des saints et des reliques a subi au seizième siècle, chez ceux qui avaient déserté le giron de l'Eglise, le même sort que le purgatoire. On prétendit que ce culte dénaturait la religion chrétienne, que c'était une superfétation empruntée du paganisme, qui ne s'était généralisée dans l'Eglise qu'au quatrième siècle. Examinons ici encore si l'Eglise, qu'on sait d'ailleurs être étrangère à toute nouveauté, à tout changement essentiel, a procédé autrement pour la doctrine qui enseigne l'union de l'Eglise triomphante avec les fidèles qui sont sur la terre, si elle a introduit des éléments étrangers.

Les Saintes Ecritures de l'Ancien Testament ne disent point, il est vrai, qu'il y ait eu un culte proprement dit pour honorer les patriarches et les prophètes, ni surtout que ce culte ait été une des parties constitutives de la liturgie officielle. Qu'il en ait été ainsi, il est aisé de le comprendre, quand on réfléchit que Dieu, en instituant un culte pour le peuple juif, se proposait, entre autres choses, de le tenir éloigné de l'idolatrie, de le préserver de la manie qu'on avait alors de déifier les héros et les rois de la terre. Ajoutez que les patriarches de l'Ancien Testament n'avaient pas encore contracté avec Dieu cette entière et parfaite société, que Jésus-Christ, à qui les saints dont il est le le chef sont attachés comme les branches à la vigne, comme les membres au corps, afin de participer au gouvernement de son Eglise, allait établir, en paraissant sur la terre. Le ciel n'était pas encore ouvert aux patriarches de l'ancienne loi. Nous trouvons cependant des vestiges d'un culte des anges, lorsqu'il est dit [1] que Josué adora un ange, comme avaient fait Abraham, Isaac et Jacob. Nous voyons aussi qu'on honorait les messagers de la révélation divine et les hommes doués de la vertu des miracles, comme lorsque la Sunamite après la résurrection miracu-

[1] *Jos.*, v, 15.

leuse de son fils, tomba aux pieds du prophète Elisée[1]. Nous lisons, il est vrai, dans le Nouveau Testament, que l'Apôtre saint Pierre refusa l'adoration que Corneille voulait lui rendre[2], que saint Paul s'éleva contre le culte idolatrique des anges[3], et qu'un ange, dans une vision, protesta contre l'adoration que saint Jean voulait lui décerner[4]. Mais il n'est question dans tous ces endroits que de l'attribution du culte de Dieu, l'être absolu, à des créatures bornées, que de la parité du culte rendu à lui et à elles. L'adoration, qui n'est due qu'à Dieu seul, ne doit donc pas, d'après la doctrine de l'Ecriture Sainte, être rendue à des créatures, ou du moins, il faut la distinguer rigoureusement du culte de Dieu. Cette différence toutefois n'est pas faite dans le langage même de l'Ecriture; car le mot προσκύνησις, *adoratio*, s'entend, soit de l'adoration de Dieu, soit du culte rendu à des êtres créés[5]. Saint Augustin est le premier qui ait fixé cette différence dans les termes, afin de prévenir des abus; il a choisi pour l'adoration de Dieu le mot λατρεία, et pour le culte des saints celui de δουλεία, parce que les saints ne reçoivent pas un culte absolu, mais sont seulement honorés comme des serviteurs de Dieu, à l'honneur duquel ils participent. Dans l'Apocalypse, on trouve déjà quelque chose qui rappelle cette distinction ; un ange y refuse l'adoration, parce qu'il est un des frères et des conserviteurs du Seigneur (σύνδουλος), comme tous les autres. Cependant l'apôtre saint Jean accomplit son adoration, même après le refus qu'il avait essuyé[6], donnant ainsi à entendre que l'ange, par son refus ne considérerait pas toute espèce de culte comme illicite, mais seulement le culte qui confondrait Dieu avec la créature. Ainsi, à en juger par l'exemple de cet apôtre, un culte qui s'adresse indirectement à Dieu, le roi des rois, le créateur et le Seigneur, le rédempteur des saints et l'auteur de leur félicité, demeure une pratique louable.

Or, ni la doctrine de l'Eglise, ni le culte approuvé par elle ne se sont jamais écartés de cette restriction expressément commandée par l'Ecriture Sainte. Ils n'ont jamais accordé

[1] *IV Rois*, IV, 57; Cf. I, 13; II, 28. — [2] *Act.*, X, 25. — [3] *Col.*, II, 18. — [4] *Act.*, XIX, 10; XXII, 8. — [5] *Gen.*, XVIII, 2; XIX, 1; XXIII, 7; *I Rois*, 24, 9. — *Apoc.*, XXII, 8.

aux saints qu'un culte relatif (σχετική), un culte qui doit toujours, quoique indirectement, retourner à Dieu. L'Eglise a mis plus de soin encore dans le choix de l'expression concernant le culte des images et des reliques, parce que celles-ci n'ont rien en soi de vénérable, contrairement aux saints, qui peuvent, en un certain sens, s'attribuer l'honneur qu'ils ne reçoivent que de Dieu. Les images et les reliques ne peuvent revendiquer un honneur qu'autant que cet honneur se rapporte à la personne des saints, que les images nous représentent ou dont les reliques émanent. Un tel culte devait d'autant mieux s'enraciner dans le christianisme que les saints ne se trouvent plus maintenant dans le sein d'Abraham, comme les patriarches de l'Ancien Testament, mais jouissent en J.-C. de la félicité céleste et de la vision béatifique et lui sont étroitement unis. L'adoration de Jésus-Christ, du Fils de Dieu, notre rédempteur, le culte qu'on lui rend doit nécessairement aboutir au culte de ceux en qui la puissance, les effets de la grâce et de la rédemption se sont manifestés, qui sont des membres de son corps et participent à son autorité, à sa sollicitude pour l'Eglise et pour le salut des hommes.

De là vient que, d'après l'Ecriture-Sainte, la sainte Vierge fut honorée d'un culte particulier par l'ange [1] et par sa cousine Elisabeth [2], et qu'elle fut qualifiée de bienheureuse. Elle-même dans son cantique, assure que désormais toutes les générations la proclameront bienheureuse.

Sans doute, le culte des saints n'apparaît pas dans les écritures du Nouveau Testament comme une partie constitutive du culte chrétien, car Jésus-Christ lui-même ne l'a ordonné que dans ses parties les plus indispensables ; mais ce n'était pas une raison de reprocher à l'Eglise l'introduction du culte des saints dans la liturgie chrétienne ; car si on le maintient comme acte de la vie civile, on a moins encore le droit de l'exclure comme élément du culte religieux. C'est précisément par cet union avec le culte divin que le culte des saints, non seulement est restreint dans de justes limites, mais se rapporte indirectement à Dieu, qui doit demeurer le but de notre vie et le centre du culte. Nous savons

[1] *Luc.*, I, 28. — [2] *Ibid.*, I, 42.

par l'expérience que le culte des grands hommes, dès qu'il s'émancipe de la religion, ne tombe que trop facilement dans l'excès et se transforme en une sorte d'apothéose. Non seulement le culte religieux des saints, par cela même qu'il est religieux, ne nuit pas à l'adoration qui revient à Dieu, mais c'est de son alliance avec la religion qu'il reçoit sa direction véritable et qu'il est subordonné au culte qui n'est dû qu'à Dieu seul.

Non seulement le culte religieux que les fidèles rendent aux saints ne les induit pas à se faire de Dieu des idées indignes et anthropomorphites, mais il les excite à renvoyer à Dieu l'honneur suprême et à n'honorer les créatures qu'autant que Dieu lui-même les a honorées et que leur culte contribue à sa gloire. Si le culte des grands hommes qui ont rendu de grands services à l'humanité est conforme à la nature humaine, s'il est même impossible de le supprimer, il faut que l'Eglise fasse du culte de ses héros un culte religieux, car elle ne les honore qu'autant qu'ils ont travaillé pour la religion, qu'ils ont fait éclater en eux et dans les autres les œuvres de la rédemption de la grâce, et glorifié le Seigneur. Si donc on ne peut contester à l'Église le droit de faire du culte des saints une partie du culte divin, puisqu'il est une conséquence de sa doctrine sur les relations des saints avec Jésus-Christ, et qu'il s'impose au sentiment chrétien comme une pratique louable, elle devait aussi faire en sorte qu'on ne confondît pas le culte immédiat de Dieu avec son culte médiat, qui n'a pour objet que les œuvres admirables de la grâce et de la rédemption dans le monde des créatures, elle devait distinguer avec soin quels sont dans les actes du culte, ceux qui peuvent être consacrés à honorer les saints et dans quelle mesure l'honneur leur est dû.

A ce point de vue, il est incontestable que le sacrifice de l'Eucharistie, qui est le centre du culte chrétien, le Fils de Dieu l'offrant d'une manière non sanglante, ne peut être célébré immédiatement et directement en l'honneur d'un saint, mais seulement en tant que l'honneur rendu à tel ou tel saint revient à Dieu, principe de la sanctification[1]. Les

[1] Saint Augustin fait à ce propos l'excellente remarque que voici (*contra*

sacrifices personnels, au contraire, l'offrande que le prêtre fait de lui-même et des fidèles, pendant la messe, les oblations dont les objets sont empruntés au monde fini, peuvent être offerts en l'honneur des saints.

Une autre partie considérable du culte, c'est le prêtre. La prière d'adoration proprement dite ne revient qu'à Dieu; mais la prière de louanges et d'actions de grâces peut aussi avoir pour objet direct les grâces accordées aux saints, pourvu qu'on reconnaisse qu'elles viennent de Dieu et qu'on lui en rende l'hommage suprême. Ici, la prière de demande devient une prière pour implorer l'intercession des saints ou une invocation des saints. Or c'est précisément celle-ci qu'on a trouvée condamnable. Cependant, si les anges du ciel s'appliquent avec tant de dévouement aux œuvres divines de la rédemption et de la sanctification [1]; si, d'après la doctrine de l'ancien Testament, ils prient pour le peuple [2], comme faisaient les prophètes défunts [3]; si les vingt-quatre vieillards de *l'Apocalypse* [4] présentent devant le trône de Dieu les prières des fidèles dans des coupes d'or, nous ne saurions douter que l'intercession des saints ne soit appuyée sur la Bible. Comment la charité, qui se consomme au ciel par la vision de Dieu, pourrait-elle oublier les frères qu'elle a laissés ici-bas? Et si cela est impossible, comment se scandaliser de nous voir nous recommander à l'intercession des saints, invoquer leur intervention auprès de Dieu?

Quand nous entendons saint Paul [5] implorer à diverses reprises les prières des fidèles, ne semble-t-il pas plus convenable encore que nous cherchions refuge auprès des saints, que nous nous recommandions à leur intercession beaucoup plus efficace encore?

Sans doute l'Écriture Sainte enseigne que nous devons

Faustum, xxviii, 21) : Quis enim antistitum in locis sanctorum corporum assistens altari aliquando dixit : Offerimus tibi, Petre aut Paule aut Cypriane? Sed quod offertur, offertur Deo, qui martyres coronavit, ut ex ipsorum locorum admonitione major affectus exsurgat ad acuendam charitatem et in illos quos imitari possumus. Colimus ergo martyres eo cultu dilectionis et societatis, quo et in hac vita coluntur sancti homines Dei... sed illos tanto devotius, quando securius post superata certamina. — [1] *Luc.*, xv, 17. — [2] *Zach.*, i, 12. — [3] *II Macch.*, xv, 12. — [4] Cap. v, viii. — [5] *Rom.*, xv, 30; *Eph.*, vi, 8; *I Thess.*, v, 25.

mettre notre confiance en Dieu seul et considérer Jésus-Christ comme notre unique médiateur auprès de lui. Mais les fidèles tout en invoquant les saints, en demeurent parfaitement convaincus : c'est ainsi qu'une personne qui se recommande à l'entourage d'un prince pour obtenir de lui quelque faveur, ne perd rien du respect qu'elle porte à ce prince. Si la recommandation aux prières des vivants est compatible avec la confiance qu'on doit à Dieu, pourquoi n'en serait-il pas ainsi de l'invocation des anges et des saints ? Comme ils ont tous été sanctifiés par le même Saint-Esprit, ils appartiennent à la même communion des saints dont l'Apôtre parle déjà dans son Épitre aux Hébreux ? [1]

Si donc, d'après la doctrine de l'Écriture, les saints méritent notre respect, notre confiance et notre invocation, parce qu'ils sont les amis et les enfants de Dieu, associés à la gloire et à la royauté de Jésus-Christ, et modèles des vertus, parce qu'ils ont surmonté victorieusement tous les obstacles au salut, nous ne devons pas moins notre respect et notre amour à ce qui est en rapport intime avec la personne des saints, leurs reliques et leurs images. Ce dernier culte, nous l'avons dit, est essentiellement aux yeux de l'Église, un culte relatif, car il ne se rapporte pas à un objet vénérable en soi; il n'a pour but que d'exciter et d'entretenir le respect envers la personne à laquelle se rapporte cet objet. Or, il existe entre les restes corporels des saints et leur personne un rapport tellement étroit, que ces restes participent, en un certain sens, aux grâces et aux privilèges de la personne, étant donné surtout qu'au dernier jour, le corps ressuscitera glorieux du tombeau. Le christianisme, par toute sa doctrine dogmatique, par ce qu'il enseigne sur l'habitation du fils de Dieu dans un corps humain, sur l'élévation de ce corps, dans la personne de Jésus-Christ, à la participation de la vie divine, sur la part que notre corps prend aux grâces des sacrements, sur la résurrection future, le christianisme nous inspire un respect profond pour le corps des chrétiens en général; répudiant les idées païennes sur l'impureté du cadavre, il veut qu'on lui donne une

[1] *Hébr.*, XII, 22, 23.

sépulture honorable, qu'on respecte les tombeaux, parce qu'ils renferment la semence des corps destinés à une vie glorieuse.

On devait donc tenir en particulière estime les restes corporels de ceux qui avaient conquis la couronne du martyre, ou qui s'étaient distingués par une vertu et une sainteté éminentes, et leur attribuer une partie de l'honneur qu'on rendait aux saints eux-mêmes. L'Écriture sainte approuve les marques d'honneur que Marie rendit au corps du Seigneur en l'oignant, et que les saintes femmes étaient sur le point de lui rendre lorsque, le matin, elles trouvèrent vide le sépulcre de Jésus ressuscité. Le Sauveur guérit miraculeusement du flux de sang une femme qui, par esprit de foi, avait touché son vêtement [1], et les malades étaient guéris par l'ombre de saint Pierre [2].

Arrivons aux témoignages de la tradition ecclésiastique et voyons comment les successeurs des apôtres ont entendu les doctrines ci-dessus exposées de l'Écriture sainte et comment ces doctrines ont continué à se développer sous la sauvegarde de l'Église, nous trouverons que la doctrine a donné lieu à un culte qui s'est développé avec une richesse et une magnificence de plus en plus grandes, sans cesser d'être toujours surveillé, afin qu'aucun élément païen et étranger ne pût s'y introduire.

Parmi les actes des martyrs qui ont le plus de prix comme témoignages en faveur des coutumes et des mœurs de l'ancienne Église, nous rencontrons d'abord ceux du martyre de saint Ignace, évêque d'Antioche, qui fut exposé aux bêtes féroces à Rome (le 20 décembre 107). Les auteurs de ces actes, qui étaient en même temps les compagnons du martyr, rapportent qu'après sa mort ils persévérèrent toute la nuit en prières et conjurèrent le ciel de leur faire connaître que ce saint avait fait une mort agréable à Dieu. Quelques-uns avaient rêvé qu'il les embrassait affectueusement, d'autres qu'il priait pour eux; d'autres qu'il se tenait devant le Seigneur tout inondé de sueur. Tout cela ainsi que le temps où le martyre a eu lieu, les compagnons des saints veulent l'annoncer aux habitants d'An-

[1] *Matth.*, IX, 30 et suiv. — [2] *Act.*, V, 15; XIX, 12.

tioche, afin qu'ils célèbrent tous les ans le jour de son martyre en communion avec les combattants héroïques et les témoins de Jésus-Christ [1].

Ce récit nous apprend que le jour de la mort des martyrs devint peu à peu la fête commémorative de leur triomphe et que, dans les différentes Eglises, on établit, outre les fêtes générales déjà usitées, des solennités particulières en l'honneur des martyrs. Saint Chrysostome parle de la fête commémorative de saint Ignace dans l'Église d'Antioche comme d'une ancienne coutume de cette Église [2].

Les actes du martyre de saint Polycarpe, mort à Smyrne l'an 167 de Jésus-Christ, et composés en cette ville, supposent comme généralement établie la coutume de célébrer le jour de la mort des martyrs comme jour de leur naissance à la vie éternelle, (γενέθλιος, *natalitia*), et ils attestent de plus en quelle haute estime les chrétiens tenaient la dépouille des martyrs. Cet usage était déjà connu des Juifs de Smyrne, qui décidèrent un certain Nicétas à demander au proconsul de ne pas livrer aux chrétiens les restes corporels de saint Polycarpe, de peur, ajoutaient-ils ironiquement, qu'ils n'abandonnassent le Crucifié et ne se missent à honorer Polycarpe ; sur quoi, la communauté de Smyrne faisait cette remarque : « Les insensés ! ils ignorent que jamais nous ne pourrons abandonner Jésus-Christ, qui est mort pour le salut de tout le monde, ni adorer un autre à sa place. Lui, nous l'adorons parce qu'il est le fils de Dieu; mais les martyrs, nous les aimons comme les disciples et les imitateurs de leur Maître, à cause de leur affection pour leur roi et Seigneur [3]. » Et voici la remarque qu'ils font sur les reliques qui étaient restées après la conbustion de son corps : « Nous plaçons ses os, plus précieux que des pierreries, dans un lieu convenable, où, avec la grâce de Dieu, nous nous rassemblerons tous les ans, autant que possible, pour célébrer avec joie la fête de sa naissance immortelle par le martyre [4]. » Cette fête commémorative en l'hon-

[1] Voyez les actes des martyrs dans Ruinart, p. 22. — [2] T. II, p. 600 et seq., Montf. — [3] Cap. XVII : Τοῦτον μὲν γάρ, υἱὸν ὄντα τοῦ θεοῦ, προσκυνοῦμεν· τοὺς δὲ μάρτυρας, ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν ἀξίως, ἕνεκα εὐνοίας ἀνυπερβλήτου τῆς εἰς τὸν ἴδιον βασιλέα καὶ διδάσκαλον. — [4] Ch. XVIII.

neur des martyrs devait servir tout ensemble à glorifier Dieu pour avoir accordé à ses fidèles combattants une pareille force et un si magnifique triomphe, puis à exciter et à nourrir chez les fidèles le sentiment de leur communion avec les saints qui sont dans l'autre vie, à donner aux vivants la force et le courage d'imiter les vertus de ces héros et de montrer la même confiance dans la persécution. On voit par les actes du martyre de saint Pionius, dont Eusèbe [1] connaissait encore le texte grec, mais qui ne nous sont parvenus que dans une traduction latine, que les *natalitia* en l'honneur de saint Polycarpe se célébraient dans l'Eglise de Smyrne vers l'an 250 [2], et qu'ils étaient précédés de vigiles et de jeûnes.

Quand la célébration de l'Eucharistie sur les ossements des martyrs devint le centre de la fête, le sacrifice n'en fut pas plus immédiatement offert au martyr, mais à Dieu en l'honneur du martyr. Quoi de plus convenable en effet que de solenniser l'offrande que les martyrs avaient fait de leur vie par le sacrifice non sanglant de Jésus-Christ sur la croix, qui leur avait donné la force nécessaire, en l'honneur duquel ils avaient eux-mêmes immolé leur vie? La communion avec les saints du ciel peut-elle se traduire par une manifestation plus vivante que par la sainte Eucharistie dont l'effet est de resserrer de plus en plus les liens qui unissent Dieu avec les hommes, le ciel avec la terre, et tous les membres de l'Eglise entre eux? — Aussi les fidèles ont-ils raison de croire que leurs prières pour les vivants et les défunts sont plus efficaces quand elles sont jointes au sacrifice que le Fils de Dieu offre lui-même à son père dans la sainte Eucharistie, que leurs prières de louanges et d'actions de grâces au sujet du triomphe des martyrs, que les invocations à ces derniers ne sont nulle part mieux à leur place que dans la célébration de ce grand mystère. De là les prières pour les vivants et les défunts, les commémoraisons des saints, qui se trouvent dans toutes les liturgies, et dont l'origine remonte pour le moins au delà du concile de Nicée.

[1] *Hist. eccl.*, IV, 15. — [2] Cf. cap. I. — Avec Ruinart, nous plaçons le martyre de saint Pionius sous la persécution de Dèce.

Justin[1], en décrivant la célébration de l'Eucharistie ne parle qu'en termes généraux des prières que les fidèles récitent debout avec celui qui préside au sacrifice; mais à en juger par les données postérieures sur les liturgies[2], ces prières ne peuvent être que les intercessions et les commémoraisons dont nous venons de parler. De là la coutume d'ériger des autels sur les tombeaux des martyrs, ou d'y construire des oratoires appelés *cœmeteria* servant surtout à célébrer l'office divin, le jour de leur anniversaire quand ils étaient situés hors de la ville[3]. Les fidèles ayant adopté peu à peu l'usage de choisir leur sépulture dans le voisinage des martyrs, on appelle *martyria* ou *memoriæ* les chapelles édifiées sur les cimetières en l'honneur des martyrs. Quand on ne construisait point d'autels, on marquait les tombeaux des martyrs de signes particuliers, d'une palme, d'un poisson, d'une colombe, ou l'on y plaçait d'autres trophées. Le prêtre romain Caius, au commencement du troisième siècle, fait mention de quelque chose de semblable en l'honneur des Apôtres Pierre et Paul, lorsqu'il écrit qu'il pouvait les faire voir au Vatican et sur la voie d'Ostie[4]. On étendait le culte des martyrs non seulement à leurs restes mortels, mais aux instruments qui avaient servi à leurs supplices et à leur martyre. Tout cela, les païens ne l'ignoraient point; car nous savons qu'ils se donnaient souvent mille peines pour empêcher que ces restes ne tombassent aux mains des chrétiens; ils les brûlaient et en dispersaient les cendres dans l'eau ou aux quatre vents[5], pensant enlever ainsi aux fidèles leur croyance à la résurrection des corps des martyrs.

Les Pères partisans du millénarisme, qui n'admettaien point que les justes jouissent de la vision de Dieu immédia-

[1] *Apol.*, I, 65, 67. — [2] Cyrill. Hieros., *Cath. myst.*, v. — [3] Les constitutions apostoliques, VI, 30, rappellent les idées différentes que les chrétiens et les païens se faisaient de la mort et du cadavre, et elles ajoutent : Ἀπαρατηρήτως δὲ συναθροίζεσθε ἐν τοῖς κοιμητηρίοις, τὴν ἀνάγνωσιν τῶν ἱερῶν βιβλίων ποιούμενοι, καὶ ψάλλοντες ὑπὲρ τῶν κεκοιμημένων μαρτύρων καὶ πάντων τῶν ἀπ' αἰῶνος ἁγίων, καὶ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν τῶν ἐν κυρίῳ κεκοιμημένων· καὶ τὴν ἀντίτυπον τοῦ βασιλείου σώματος Χριστοῦ δεκτὴν εὐχαριστίαν ἔν τε ταῖς ἐκκλησίαις ὑμῶν, καὶ ἐν τοῖς κοιμητηρίοις. Eusèbe (*Hist. eccl.*, IX, 2) rapporte qu'il était défendu aux chrétiens de tenir dans les *Cœmeteria* leurs assemblées ordinaires. Conf. *De præparat. ev.*, XIII, 11. — [4] Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, 25. — [5] Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 1.

tement après leur mort, ne parlent pas souvent de l'invocation des saints ; mais, quand ils exceptent les martyrs et qu'ils les font entrer de suite au ciel, ils ne font que se conformer à la coutume de l'Eglise[1] suivant laquelle ils sont honorés auprès de Jésus-Christ à titre de vainqueurs et de parfaits.

Saint Irénée appelle la très sainte Vierge l'avocate particulière du genre humain, qui a réparé ce que la faiblesse d'Eve avait détruit, et qui en obéissant au Verbe de Dieu et en le recevant dans son sein maternel, a procuré le salut du monde[2]. Il est également du troisième siècle ce fait rapporté par saint Grégoire de Nazianze[3], que sainte Justine prie à genoux la sainte Vierge de lui venir en aide contre le païen Cyprien, qui mettait sa chasteté en péril. Au commencement du troisième siècle, la croyance à l'intercession des martyrs est attestée par les actes des martyrs scillitains, qui se terminent par ces mots : « Les martyrs du Christ furent consommés le 17 juillet, et ils intercèdent pour nous auprès du Seigneur Jésus-Christ. »

Origène, dont les écrits sont de la seconde moitié du troisième siècle, revient plusieurs fois sur notre sujet ; s'il faut accueillir avec réserve ses explications sur les questions de foi, il ne laisse pas de rendre souvent témoignage à la doctrine et aux usages de l'Eglise. Dans son huitième livre *Contre Celse*, il réfute cette objection que les chrétiens, en honorant le Sauveur, détruisent l'unité du Dieu suprême et l'unité de son royaume, et divisent le cœur de l'homme. Nous savons déjà combien la réponse d'Origène laisse à désirer, quand il parle de l'unité de direction dans l'amour et la volonté du Père et du Fils, et qu'il laisse de côté l'unité de l'essence divine. Mais, quand Celse ajoute que les Chrétiens en honorant le Sauveur comme l'envoyé de Dieu, doivent honorer aussi tous les autres envoyés, Origène répond : « S'il avait compris quels sont, après le Fils de Dieu, les vrais envoyés de Dieu, tels que Gabriel, Michel, tous les anges et les archanges, et s'il avait parlé de leur culte, peut-être expliquerai-je ici ce que je pense à ce sujet, après avoir rectifié

[1] Voyez ci-dessus, p. 411. — [2] *Adv. hær.*, V, 19, 1. — [3] *Orat.*, XVIII, n. 19.

la notion de culte et de cérémonie du culte. Mais comme il entend par serviteur de Dieu les démons, qui sont adorés des païens, nous ne reconnaissons pas un pareil culte[1], etc. Ici déjà, Origène reconnaît assez clairement, contre Celse, le culte des saints Anges; plus loin, il enseigne que Dieu donne à tous ceux qui en sont dignes, un esprit chargé spécialement de veiller sur eux[2], et il dit de ceux-ci, comme des saints qui sont dans le ciel, qu'ils sont en grand nombre, prêts à nous rendre service ; qu'ils nous traitent en amis, si nous suivons leurs exemples de vertu; qu'ils prient Dieu pour nous ; qu'ils travaillent avec nous à l'œuvre de notre salut et s'acquittent de ces offices comme de leur mission[3]. Il répète souvent que les chrétiens peuvent invoquer l'intercession des anges et des saints et qu'ils suivent en cela un usage louable[4], tout en ne cessant de rappeler, en face de Celse, afin de préserver les mœurs chrétiennes de l'idolâtrie païenne, que nous n'avons qu'un seul médiateur auprès de Dieu, Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Saint Cyprien, le grand évêque de Carthage, vers le milieu du troisième siècle, engageait[5] le pape Corneille son contemporain, à prier pour lui comme lui-même priait pour Corneille; celui des deux qui obtiendrait le premier la couronne du martyre, continuerait au ciel de prier pour ses frères et sœurs survivants. Il parle aussi de l'usage qu'avait l'Eglise, le jour de la mort des martyrs, de faire mémoire de leur triomphe par le saint sacrifice et par de pieuses assemblées[6].

[1] *Loc. cit.*, cap. XIII : Εἰ μὲν οὖν ἐνόει τοὺς ἀληθῶς ὑπερέτας τοῦ θεοῦ μετὰ τὸν μονογενῆ τοῦ θεοῦ, τὸν Γάβριηλ καὶ τὸν Μίχαηλ, καὶ τοὺς λοιποὺς ἀγγέλους καὶ ἀρχαγγέλους, καὶ τούτους ἔλεγε δεῖν θεραπεύεσθαι· ἴσως ἂν τὸ περὶ τοῦ θεραπεύειν αὐτοῦ σημαινόμενον ἐκκαθήραντες, καὶ τῶν τοῦ θεραπεύοντος πράξεων, εἴπομεν ἂν εἰς τὸν τόπον, ὡς περὶ τηλικούτων διαλεγόμενοι, ἅπερ ἐχωροῦμεν περὶ αὐτῶν νοῆσαι κ. τ. λ. — [2] *Ibid.*, cap. XXVII. — [3] *Ibid.*, cap. XXXIV : Εἰ δὲ καὶ πλῆθος ποθοῦμεν ὧν φιλανθρώπων τυγχάνειν θέλομεν, μανθάνομεν ὅτε χίλιαι χιλιάδες παρειστήκεισαν αὐτῷ, καὶ μυρίαι μυριάδες ἐλειτούργουν αὐτῷ· αἵτινες ὡς συγγενεῖς καὶ φίλους τοὺς μιμουμένους τὴν εἰς θεὸν αὐτῶν εὐσέβειαν ὁρῶντες, συμπράττουσιν αὐτῶν τῇ σωτηρίᾳ τῶν ἐπικαλουμένων τὸν θεόν, καὶ γνησίως εὐχομένων· ἐπιφαινόμενοι, καὶ οἰόμενοι αὐτοῖς δεῖν ὑπακούειν, καὶ ὥσπερ ἐξ ἑνὸς συνθήματος ἐπιδημεῖν ἐπ' εὐεργεσίᾳ καὶ σωτηρίᾳ τῶν εὐχομένων θεῷ, ᾧ καὶ αὐτοὶ εὔχονται. — [4] Cf. *in Num.*, hom. XXVI, 6 ; *in Ezech.*, I, 7. — [5] Epist. LVII. — [6] Epist. XXXIV : Sacrificia pro eis semper, ut meministis, offerimus, quoties martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus. Conf. XXXVII.

Relativement à la coutume de baiser les reliques des martyrs et de leur témoigner ainsi son respect et son amour, le plus ancien document que nous ayons est du quatrième siècle. Saint Optat, parlant des commencements du schisme de Novat, rapporte que Lucille et Cécilien de Carthage furent blâmés pour avoir baisé chaque matin, avant la communion, les ossements d'un martyr non reconnu par l'Eglise. On veillait donc à ce que les fidèles ne rendissent des honneurs qu'aux martyrs qui en étaient dignes. On a dû mettre la même sollicitude pour conserver les reliques authentiques des saints. Quand donc nous apprenons de saint Augustin qu'on vénérait de son temps, dans plusieurs églises du nord de l'Afrique, quelques reliques du premier martyr saint Etienne et que Dieu approuva ce culte par divers miracles dont lui-même avait été témoin, nous n'en concluons pas seulement que le culte des reliques, étant sanctionné par Dieu même, doit être bon et louable ; mais aussi que les restes mortels des martyrs étaient déjà tenus en honneur du temps des Apôtres, et qu'on les conservait comme de précieuses reliques[1].

Dès que le christianisme eut obtenu de Constantin le libre exercice de sa religion, dès qu'il put sortir des catacombes, se déployer sur le théâtre de la vie publique, et développer partout son culte, les petits oratoires devinrent bientôt de grandes basiliques, de superbes églises ; les assemblées secrètes firent place à de grandes fêtes publiques. Constantin donna lui-même le bon exemple ; il fit ériger à Constantinople, en l'honneur des Apôtres, une magnifique église pour y conserver et perpétuer leur souvenir dans tous les âges. Il déclara à ses fils que sa dernière volonté était de reposer au milieu des reliques, afin d'avoir au moins quelque part aux fruits des prières que les fidèles viendraient faire aux tombeaux des apôtres pour les honorer[2].

Aussi au point de vue dogmatique, le culte des saints et des reliques est positivement fondé dans l'Ecriture-Sainte et dans la Tradition, et il est impossible de révoquer en doute le caractère divin de cette doctrine telle qu'elle a été développée dans ce qui précède. Ajoutez que l'usage fondé sur la

[1] *De civ. Dei*, XXII, 8. — [2] Euseb., *De vita Const.*, IV, 59, 60.

doctrine, le culte effectif, a toujours passé pour moralement bon et louable.

Les objections qu'on a soulevées contre la signification morale de cette pieuse coutume sont aussi nulles que celles qu'on a cherché à faire valoir contre le caractère dogmatique de cette doctrine. Cette pratique loin de détourner notre pensée de l'unique médiateur Jésus-Christ, sert au contraire à augmenter notre vénération pour lui.

C'est à Jésus-Christ seul, en effet, que les saints sont redevables d'avoir obtenu le ciel et d'être entrés avec Dieu dans une alliance si étroite. C'est uniquement en vertu de cette union intime avec Jésus-Christ que nous avons la confiance qu'ils intercèdent pour nous et que leurs prières seront plus facilement exaucées de Dieu. Si nous aimons et honorons véritablement Jésus-Christ nous devons nous sentir excités non seulement à admirer, mais à honorer les œuvres de la Rédemption et de la grâce dans les saints. Quelle idée en effet pourrions-nous nous faire de la rédemption et de la puissance du Sauveur, s'il n'avait pas régénéré et sanctifié les âmes, s'il s'était borné à couvrir nos péchés? Une société religieuse qui ne croit plus à la vertu sanctifiante de la rédemption et qui ne peut tirer l'homme de sa corruption morale que pour une prétendue non imputation des péchés, doit évidemment tenir le culte des saints pour un défaut d'humilité, et le rejeter même comme une vaine complaisance en soi-même.

Il est une seule objection que nous n'avons pas touchée dans ce qui précède. Selon quelques-uns de nos adversaires, on peut sans doute concéder que les saints intercèdent pour nous dans le ciel, mais les invoquer leur paraît une superstition, car ils ne peuvent connaître nos demandes, et on ne saurait admettre qu'ils soient partout présents et qu'ils sachent tout. Il est vrai que ni l'Ecriture-Sainte ni la doctrine de l'Eglise avant le concile de Nicée (autant que nous pouvons la connaître), ne s'exprime clairement sur ce point; mais rien n'empêche de croire que les saints en vertu de la vision béatifique, ont une connaissance plus parfaite de Dieu, de son royaume et des lois qui la gouvernent, ou que Dieu peut leur procurer la connaissance de nos prières par des moyens extraordinaires. En tous cas, cette éléva-

tion indirecte de l'âme humaine vers Dieu par l'entremise de ses saints est la marque d'une humilité et d'une simplicité filiale, et nullement un défaut de confiance en la bonté et en la miséricorde de Dieu. Le culte des saints a pour effet de stimuler notre zèle pour la vertu, d'exciter en nous une sainte émulation, d'agrandir et de fortifier notre courage, d'aiguiser notre regard et notre pénétration dans les voies du salut, de nous enflammer pour la beauté de la vertu, qui nous étant offerte dans des modèles visibles, nous apparaît plus distincte et plus magnifique que lorsque nous méditons sur la notion abstraite des vertus. On peut même affirmer, en un certain sens, que les modèles de vertus que nous offrent les saints sont quelquefois plus propres à vivifier notre zèle que la perfection de Dieu, car la vertu nous apparaît alors sous une forme plus concrète et avec des couleurs mieux adaptées à nos idées humaines; nous ne croyons plus qu'il y ait, entre elle et nous une si grande distance, car nous avons sous les yeux des actes qui ont été accomplis avec des forces humaines, semblables aux nôtres. Ce qui ne doit pas être moins agréable à Dieu, ni moins capable de fortifier dans nos cœurs le sentiment de la vertu, c'est que la communion des saints et le culte que nous leur rendons favorisent et développent la charité réciproque des membres du royaume de Dieu ; notre foi se ranime et avec elle l'espérance que nous serons un jour consommés dans le ciel et unis à Dieu pour toujours. Dieu peut même, dans des vues pleines de sagesse, à raison de cette valeur morale du culte des saints et de son rapport intime avec la vertu chrétienne, faire dépendre la communication de ses grâces de l'intercession et de l'invocation des saints, de même que, dans un autre sens, il la fait dépendre de l'Eglise. Nous sommes donc autorisés à admettre que Dieu, à cause de la valeur morale de l'invocation des saints, leur procure par des voies extraordinaires la connaissance de nos prières.

QUATRIÈME PARTIE

Développements des dogmes relatifs à l'Église, aux sources de la foi et aux sacrements avant le Concile de Nicée.

§ 63

Remarques préliminaires.

L'histoire des dogmes ne saurait, en traitant des vérités dogmatiques, observer l'ordre qu'on suit d'ordinaire dans l'enseignement du dogme. Cet enseignement ne se borne pas à établir les dogmes au moyen des sources de la révélation ; il s'applique aussi à montrer leur liaison systématique ; tandis que l'histoire des dogmes a pour objet de montrer que les dogmes, tout en demeurant immuables dans leur fond divin, ont cependant progressé et pris un développement. Elle doit donc, dans le groupement des dogmes, examiner surtout quels sont ceux qui sont arrivés ensemble à ce progrès, et qui malgré les phases diverses de leur développement, ont prouvé en fait, précisément par ce côté, qu'ils avaient entre eux un rapport intime. A ce point de vue, il ne peut plus être douteux que la théorie de la connaissance des sources de la foi doit être mise en rapport avec la théorie de l'Eglise et de son corps enseignant ; car l'idée qu'on s'est faite des sources de la foi dépend de la notion qu'on se forme de l'Eglise.

Cette question agitée récemment par les dogmatistes : si la théorie de l'Eglise appartient à la dogmatique générale, c'est-à-dire à l'apologétique, ou si l'Eglise étant la clef de voûte de la rédemption et embrassant les sacrements, doit être rangée dans la dogmatique spéciale, nous pouvons dans

cette histoire des dogmes, la considérer comme résolue, car rien ne s'oppose ici à ce que nous fassions ressortir au dehors la liaison qui existe au fond entre deux objets.

Quant à la doctrine des sacrements, il est visible qu'elle a les rapports les plus intimes avec l'Eglise : c'est, en effet, par la participation à la société extérieure et visible que la vérité et la grâce de Jésus-Christ nous sont ordinairement départies, de même que nous obtenons les grâces particulières des sacrements par notre participation à un signe extérieur de l'Eglise.

L'histoire confirme pleinement ce rapport étroit entre les dogmes que nous venons de nommer ; elle nous apprend que partout où l'un de ces points de doctrine est contredit ou mal entendu, les autres reçoivent aussitôt un sens et une portée différents. Sans doute tous les dogmes chrétiens sont étroitement enchaînés les uns aux autres et constituent un système unique, on ne saurait en supprimer ou en modifier un seul sans altérer le tout ; cependant il existe entre quelques uns d'entre eux un rapport beaucoup plus visible et plus intime, et c'est à ces rapports que doit s'accommoder l'histoire des dogmes pour la division et son exposé.

Cette partie de notre tâche offre, à certains égards, des particularités qui la distinguent des autres. Si, dans ce qui précède, les développements sont par-dessus tout des développements de doctrine, dont nous avons dû suivre les phases diverses en nous rattachant aux sources officielles de la foi et aux écrits des Pères, la doctrine relative à l'Eglise et aux sacrements a trouvé depuis longtemps son expression dans le culte, dans la discipline et dans la vie tout entière de l'Eglise, avant d'être sentie par la réflexion et énoncée dans des formules dogmatiques. De là vient que les plus anciens symboles de foi relatifs à ces dogmes ne contenaient guère autre chose que cet article : « Je crois l'Eglise catholique. » Toutes les autres doctrines étaient implicitement professées par celui qui appartient à cette Eglise; il les professait dans les actes et par sa participation au culte. C'est pour cela que dans cette partie de notre travail l'histoire des faits précédera d'ordinaire celle des progrès de la doctrine, tout en lui demeurant plus étroitement unie que dans ce qui précède.

§ 64

Fondation de l'Église : c'est Dieu qui l'a instituée et qui la dirige.

En faisant l'apologie de l'Eglise et en développant les preuves, *motiva credibilitatis*, de sa divinité, nous nous trouvons dans la même position et au même point de vue que lorsqu'il s'agit de prouver que la révélation divine est un fait digne de créance, ou d'établir la certitude de la crédibilité du fait de la révélation.

Nous n'avons pas à invoquer les textes de l'Ecriture comme des témoignages inspirés et infaillibles ; nous ne les interrogeons qu'autant qu'ils méritent une croyance humaine et qu'ils rapportent des faits historiques que leurs auteurs connaissaient, et qu'ils n'ont pu inventer. On prétend, il est vrai, que nous prouvons l'autorité de l'Eglise par l'Ecriture-Sainte et celle de l'Ecriture-Sainte par l'Eglise. Ce cercle vicieux que nos adversaires ne cessent de nous objecter, sans même songer à approfondir nos vues et nos opinions religieuses, n'existe que dans l'esprit de ceux qui ne comprennent pas la marche de la foi au sein de l'Eglise. L'Eglise invoque à l'appui de son origine divine les mêmes raisons et les mêmes témoignages qui établissent que la révélation divine est un fait digne de créance. La certitude qui résulte d'un examen rationnel de ces fondements de la foi, n'est pas une certitude qui s'impose nécessairement, mais une certitude morale, parce qu'elle se tire des faits historiques, de l'ordre morale du monde, de la fidélité et de la véracité des narrateurs ; mais elle est tellement parfaite, elle est si éclatante pour l'intelligence humaine la plus ordinaire, que la foi qui s'élève sur cette base, apparaît comme solidement fondée, et que le doute sur la crédibilité du caractère divin de la révélation chrétienne et de l'Eglise ne peut être que déraisonnable.

Suivons donc d'abord l'Ecriture-Sainte comme une source historique digne de créance dans ce qu'elle rapporte de la fondation de l'Eglise. — Au temps de Jésus-Christ les espérances en la venue prochaine du Messie promis aux patriarches, et à la fondation d'un grand empire messianique étaient

généralement répandues parmi la nation juive. Cependant la masse du peuple avait des vues trop charnelles pour reconnaître dans le Seigneur les signes du Messie annoncé. Ils pressentaient bien sans doute que le Messie se révèlerait comme un grand docteur de la vérité, investi de la puissance de la parole qui avait créé le ciel et la terre ; mais qu'il apparût dans la pauvreté et la misère, qu'il cherchât sa grandeur dans le mépris de tous les biens de la terre, qu'il offrit à son Père céleste, par la soumission la plus parfaite dans les souffrances, une satisfaction pour les péchés du monde, et qu'il mourût sur la croix comme un malfaiteur, c'était à leurs yeux une dérision de leurs espérances messianiques, plutôt que leur accomplissement. Pour eux, le Messie devait être un souverain puissant, un grand roi, le fondateur d'une monarchie universelle, et c'est précisément parce que le Sauveur ne promettait rien qui pût réaliser de telles espérances, qu'ils s'éloignèrent de lui. Il n'entrait pas dans leurs idées qu'il dût fonder un empire moral, spirituel[1], dans lequel le Soleil de la vérité dissiperait les ténèbres du monde, renouvellerait l'humanité, et livrerait des combats incessants contre le démon et le péché. Ils ne trouvaient point dans les miracles qu'il opérait au dehors, une compensation à l'éclat que le Messsie devait, selon eux, répandre dans le monde.

Seuls quelques disciples fidèles et quelques femmes pieuses, qui entendaient mieux les révélations de l'Ancien Testament et qui comptaient parmi l'élite du véritable judaïsme, s'étaient attachées à Notre-Seigneur par esprit de foi et d'amour ; ils l'avaient reconnu pour le Messie annoncé et avaient attendu de lui l'accomplissement des divines promesses. Convaincus de la divinité de sa personne par ses propres affirmations, qu'il avait si souvent réitérées dans des occasions solennelles, qu'il avait scellées par sa mort sur la croix, et dont Dieu lui-même avait attesté la vérité par tant de faits miraculeux et de prodiges, par l'accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament ; convaincus par le fonds même de sa doctrine, qui s'offrait à eux sous tous ses aspects comme divine, comme l'achèvement de la doctrine de l'ancienne loi, par la noblesse incompa-

[1] *Matth.*, IV, 17; *Marc*, I, 15.

rable de sa vie morale, ils avaient cru en lui, comme au fils de Dieu fait homme. Parmi eux, il en était douze, qu'il s'était particulièrement attachés pendant son ministère public, afin de les initier aux mystères des révélations divines et de pouvoir leur confier la continuation de son œuvre et la propagation de son royaume. Bien qu'il leur eût répété souvent qu'il se livrerait à la mort pour que le monde recouvrât la vie ; bien qu'il leur eût déclaré peu de temps avant sa Passion qu'il devait se séparer d'eux dans leur intérêt, de peur que l'attachement à sa nature humaine, l'habitude de converser avec eux ne leur fît perdre de vue les choses suprasensibles et invisibles ; bien qu'il eût ajouté enfin qu'un autre tiendrait sa place auprès d'eux, sa mort ne laissa point d'abattre leur courage, et de produire en eux le sentiment de l'abandon ; ils étaient devenus incertains de leur avenir et dévoyés dans leurs espérances.

Mais le Sauveur par le miracle de sa résurrection réveilla et affermit leur foi. Il leur apparut, ainsi qu'à plusieurs autres, à différentes reprises, pour compléter ses enseignements et ses instructions. Lorsqu'il fut monté au ciel le quarantième jour, et qu'il fut retourné auprès de son Père avec son humanité transfigurée, les siens, au nombre de cent quatre-vingt environ [1], demeurèrent assemblés pour vaquer à la prière, en attendant la venue du Saint-Esprit qui leur avait été promis. « Quand les jours de la Pentecôte furent accomplis, tous se trouvaient réunis en un même lieu, et on entendit tout à coup un grand bruit, comme d'un vent impétueux qui venait du ciel, et qui remplit toute la maison où ils étaient assis, et il parut en même temps comme des langues de feu qui se partagèrent et s'arrêtèrent sur chacun d'eux. Et ils furent tous remplis du Saint-Esprit, et ils commencèrent à parler diverses langues, suivant que le Saint-Esprit leur donnait le don de parler [2]. »

Tous se sentirent pénétrés d'une vertu divine, et se trouvèrent désormais la force et le courage de sacrifier leurs biens et leur vie pour la cause du Seigneur, et de travailler sans relâche à l'extension du royaume de Dieu. Saint Pierre, le premier, prêcha publiquement le Sauveur crucifié et res-

[1] *Act.*, I, 15. — [2] *Act.*, II, 1 et suiv.

suscité, et la société chrétienne s'accrut d'environ trois mille âmes [1].

La jeune Eglise était donc créée, elle était entrée sur le théâtre de la vie publique, et cela avec le concours de l'Esprit-Saint, qui allait prendre la place de Jésus-Christ, avec un cortège de miracles étonnants, surtout du don des langues, miracles destinés à prouver aux peuples, que cette Eglise était vraiment divine et accomplissait toutes les promesses du Seigneur. Le miracle des langues était de plus un signe que l'Eglise devait réunir dans son sein tous les peuples de la terre et que l'Evangile allait être annoncé dans toutes les langues de l'univers. Tout ce qui peut donner à une société du crédit et de la valeur aux yeux du monde : des hommes illustres parmi ses membres, distingués par leur savoir ou qui se sont révélés sur la scène de la vie publique comme de grands caractères ; la richesse, des relations étendues, des services éminents dans les affaires humaines : tout cela manquait à l'Eglise naissante, et celui qui l'aurait considérée avec de telles espérances n'aurait pas sans doute trouvé en elle ce levain qui devait régénérer toute la société humaine. Et cependant la communauté du Seigneur grandit de jour en jour dans le silence sous la bénédiction du ciel et avec l'assistance de Dieu, qui avait à dessein choisi des pêcheurs et des manœuvres pour les premiers messagers de l'Evangile, afin de donner au monde un nouveau motif de croire, en lui montrant que ce n'était pas la force humaine, mais lui-même qui avait fondé son royaume et qui l'avait propagé.

Le Seigneur leur avait dit assez clairement qu'ils devaient prêcher l'Evangile à tous les peuples de la terre, ouvrir à tous les hommes le sein de son Eglise [2]. Cependant ils ne comprirent pas de suite comment ils devaient accueillir les païens, si leur réception devait se faire directement ou par l'entremise du prosélytisme juif ; il conservaient des doutes sur les rapports des pagano-chrétiens avec les judéo-chrétiens, et ils ne savaient comment aplanir les difficultés qui en résultaient. Mais après que saint Pierre eut été instruit

[1] *Act.*, II, 41. — [2] *Matth.*, XXVIII, 18-20 ; *Marc.*, XVIII, 15-18 ; *Luc.*, XXIV, 47-49 ; *Jean*, XX, 21-23.

par une vision et par une révélation divine, Corneille et sa famille furent immédiatement reçus dans le christianisme ; c'était là le premier pas de la prédication parmi les païens. Saul, qui allait devenir l'Apôtre des nations, était un juif formé dans les écoles de son peuple ; il n'était pas étranger à la culture grecque et jouissait en outre des droits de citoyen romain : Dieu l'avait choisi pour annoncer l'Evangile dans le monde gréco-romain.

Une communauté de païens convertis s'établit d'abord à Antioche, et c'est là que les fidèles reçurent des païens le nom de chrétiens. Les relations des fidèles avec les judéo-chrétiens qui voulaient continuer d'observer la loi cérémonielle des Juifs, donnèrent lieu au premier concile apostolique, et au décret que les apôtres y publièrent comme émanant du Saint-Esprit, pour décider que la loi juive avait perdu sa vertu obligatoire. Saint Paul, dans la plupart de ses épîtres, s'efforce de montrer la justesse de ce décret et d'en poursuivre l'application, afin de délivrer la communauté chrétienne des liens du judaïsme national, et de lui imprimer ce cachet d'universalité qu'elle devait avoir d'après la volonté du Seigneur. Une seule chose manquait encore ; c'était que Dieu lui-même condamnât d'une manière irrécusable le culte juif et par là toute la loi cérémonielle de l'ancien Testament. Quand il l'eut fait en détruisant le temple de Jérusalem, l'unique sanctuaire des Juifs, le rendez-vous du peuple et le foyer des traditions nationales, la communauté du Seigneur apparut comme entièrement détachée du judaïsme et revendiqua le droit d'être considérée comme la la seule véritable société religieuse, la seule qui pût assurer la croyance et la conservation de la vérité complète, procurer le salut et la sanctification du genre humain.

Partout les apôtres se présentent comme des envoyés de Dieu, et quand on les questionne sur la légitimité de leur mission, sur les raisons pour lesquelles il faut accepter leur doctrine, pourquoi il faut adopter les moyens qu'ils proposent pour acquérir la vie éternelle, ils en appellent au fils de Dieu, qui a prouvé au peuple juif, par ses enseignements et ses œuvres, qu'il était vraiment le Fils de Dieu fait homme, et qui les a envoyés pour annoncer son Evangile à tous les peuples. Ils peuvent alléguer aussi les miracles et les si-

gnes que Dieu ne cesse d'opérer par leur entremise, afin d'établir une preuve permanente que celui qu'ils annoncent est vraiment le Fils de Dieu, que leur doctrine est véritable et divine. Les paralytiques marchent[1], les malades sont guéris, les démons sont chassés[2]; les morts ressuscitent; ceux à qui on impose les mains reçoivent le Saint-Esprit[3] et parlent différentes langues, Une transformation morale se remarque chez la plupart de ceux qui s'attachent à la nouvelle société[4] car on ne cesse de leur prêcher qu'ils doivent mettre à profit la grâce qu'ils ont reçue, l'honorer par la sainteté de leur vie, orner de toutes les vertus leurs âmes devenues des Temples de Dieu, et s'efforcer de marcher sur les traces de Jésus-Christ.

De même que les signes miraculeux avaient démontré aux Apôtres que le Christ avait en lui la puissance et la science divines et qu'ainsi tout ce qu'il disait de sa personne et de sa doctrine se révélait et était authentique, véritable et divin : de même la vertu divine des miracles était demeurée dans les Apôtres, avec cette différence que l'exercice de cette vertu ne dépendait pas de leur propre volonté, comme chez le Seigneur, mais qu'il avait lieu au nom de Jésus-Christ[5]. Cependant leurs miracles témoignent aussi de la divinité de leur doctrine, bien qu'ils avouent eux-mêmes qu'ils n'annoncent rien de nouveau mais seulement ce qu'ils ont appris du Seigneur[6]. Mais, ici encore, ils avaient besoin de l'assistance du Saint-Esprit, car il s'agissait de conserver pure et intacte une vérité surnaturelle et mystérieuse, de l'enseigner à tous avec autorité, car tous les auditeurs devaient s'y soumettre en esprit de foi. Qu'ils eussent réellement cette autorité, dont la nécessité était évidente pour eux, le Sauveur l'avait garanti, en répandant le Saint-Esprit sur chacun d'eux d'une manière visible, et par les miracles qu'ils opéraient.

Ainsi que dans l'ère apostolique, l'Eglise chrétienne se montrait, même sans l'Ecriture sainte, aux yeux de la raison qui réfléchit et cherche des motifs avant de se soumettre à la foi, comme une institution divine, par son origine, dont

[1] *Actes*, III, 6. — [2] *Actes*, II, 43; V, 12; XV, 16. — [3] *Actes*, VIII, 17. — [4] *Actes* IV, 32. — [5] *Actes*, IV, 10. — [6] *Actes*, IV, 20.

la racine remontait jusqu'à Jésus-Christ, le Fils de Dieu; divine par son chef, son principe de vie supérieur; car le Saint-Esprit ne cessait de témoigner par des miracles qu'il autorisait et approuvait la doctrine des apôtres comme véritable et divine, qu'il dispensait véritablement la grâce de la rémission des péchés et de la sanctification, que les apôtres promettaient d'opérer par le baptême, qu'en un mot l'Esprit-Saint vivait et agissait dans l'Eglise.

C'est ainsi également que dans la suite l'Eglise s'est toujours montrée comme une institution divine, au sens que nous venons d'indiquer. Le don des miracles lui est resté dans la succession des temps. Non seulement saint Justin [1], mais encore saint Irénée [2] et Origène [3] l'invoquent quand ils veulent prouver la divinité de l'Eglise et la crédibilité de sa doctrine. « Au nom de Jésus, dit saint Irénée, ses vrais disciples, qui ont reçu de lui la grâce, opèrent pour le bien des autres hommes, selon le don que chacun a reçu de lui. Les uns chassent les démons tellement à fond et si réellement que souvent ceux qui sont ainsi délivrés deviennent ensuite des croyants; d'autres guérissent des malades en leur imposant les mains. Plusieurs aussi ont déjà été ressuscités d'entre les morts et sont encore demeurés des années parmi nous. Elles sont innombrables les œuvres de la grâce que l'Eglise a reçu de Dieu le pouvoir de produire dans le monde entier, et qu'elle opère chaque jour, au nom de Jésus-Christ, crucifié sous Ponce Pilate, pour le plus grand avantage des païens; car elle ne trompe personne et ne recherche aucun profit; comme elle a reçu de Dieu gratuitement, elle donne gratuitement aussi. »

Quand ces miracles devinrent de plus en plus rares dans la suite des temps, de nouveaux motifs de crédibilité vinrent appuyer la divinité de la révélation et de l'Eglise. Ce fut d'abord cette grande rénovation morale qui se produisit sur le rapport social et politique dans les individus, comme dans la société humaine en général; puis le témoignage de cette foule de martyrs, de confesseurs, d'hommes illustres par la vertu et par la science, qui ont trouvé dans la foi le repos et la tranquillité et lui ont sacrifié leur vie; puis le

[1] *Apol.*, I, 6. — [2] *Adv. hæres.*, II, 22. — [3] *Cont. Cels.*, VIII, 45 et seq.

grand miracle de la propagation toujours croissante en intensité et en extension de l'Eglise que toutes les puissances de l'enfer, toutes les ruses et les violences de ses nombreux ennemis n'ont pu arrêter dans sa course ni entraver dans son progrès; mais qui, au contraire, réunit de plus en plus autour de ses autels les peuples de la terre et pénètre chaque jour davantage l'humanité de son influence et de son ferment. Et non seulement l'Eglise a porté sur le front, dans toute la suite des temps, la marque de sa divinité aux yeux des intelligences réfléchies; non seulement elle a été en mesure de prouver aux individus qui aspiraient sincèrement à la vérité, qu'elle était la seule Eglise véritable, capable de conduire à la foi ou du moins d'y préparer quiconque examinait sans parti pris les marques de sa divinité; elle a tenu compte des besoins du genre humain, de sa soif de bonheur, de sa tendance au progrès, au sentiment qui le pousse à améliorer son existence, à se débarasser de ses imperfections et de ses maux, de son besoin d'une religion et d'une union avec Dieu. Sur ces points encore, elle a prouvé son institution divine. Sans doute l'extension toujours plus grande de l'Eglise, son affermissement dans la société humaine, sont un miracle de Dieu, un phénomène qui reporte notre esprit vers le Dieu qui la protège. Mais si elle ne répondait pas aussi parfaitement aux besoins, multiples de l'homme si elle n'accordait pas à ses plus nobles instincts une satisfaction aussi complète qu'inattendue, si elle ne formait pas le lien indispensable de la société humaine et qu'on pût aisément se passer d'elle, cette propagation de l'Eglise même en tant que miracle, serait inexplicable, car ce miracle n'implique pas seulement une action de Dieu conservant son Eglise, mais encore une adhésion de l'humanité à l'Eglise.

Or l'Eglise a la conviction de remplir vraiment ce rôle dans la société humaine. A mesure que les siècles se sont écoulés, elle s'est fondue de plus en plus avec elle, parce que Dieu, dès l'origine, a créé la nature pour la grâce, l'homme pour le ciel. Il a mis en tout cœur d'homme non seulement un attrait pour la vérité, une tendance à agrandir et à perfectionner ses connaissances, mais aussi une soif inextinguible du bonheur; cette soif ne lui laisse aucun

repos dans la possession des choses finies, elle le fait aspirer vers Dieu comme à la source et à la plénitude de toute félicité, comme à celui qui ne veut que le bonheur de ses créatures. Dieu a voulu qu'il éprouvât le besoin irrésistible d'une religion, le besoin de lui être uni; et le barbare le plus sauvage, l'athée le plus endurci ne sauraient entièrement l'étouffer. Or Dieu nous apparait dans le christianisme dans l'Homme-Dieu et dans son Eglise, comme le Dieu de la religion, qui condescend à s'unir à l'homme par les liens les plus étroits. Il établit son trône au milieu d'elle, pour racheter et délivrer de ses fautes et de ses infirmités morales, pour renouveler et sanctifier par sa grâce quiconque s'approche avec contrition et en esprit de pénitence; il promet une vie éternellement heureuse dans la vision de Dieu à tous ceux qui pendant leur vie poursuivent ce but comme leur fin dernière et qui cherchent à s'unir à Dieu par la charité. L'homme sent dès sa naissance que son âme est envahie par la corruption; et il se reconnaît surtout coupable quand il a tant de fois résisté à la voix de sa conscience. Ici, il ne suffit plus de lui promettre que Dieu ne lui imputera plus ses péchés, qu'il les couvrira; l'homme désire que la corruption soit éliminée de son âme, qu'elle n'existe plus, il veut vivre d'une vie nouvelle, entrer avec Dieu dans une alliance d'amitié, recevoir de lui de nouvelles forces pour sa sanctification et son perfectionnement moral, choses qu'il ne peut se donner lui-même. Soupirer après sa délivrance, aspirer à un état meilleur, à sa félicité, c'est là un besoin qui, avec celui de la religion, est naturel à l'homme, il devient d'autant plus grand que l'homme tombe davantage dans la misère et la corruption morales.

C'est ici qu'est le point du cœur humain, où le christianisme et l'Eglise jettent la seconde ancre, pour le gagner à la religion de la rédemption et de la sanctification morale. C'est par là que le christianisme, et l'Eglise, qui cherche à réaliser les fins du christianisme, se sont assuré leur existence dans la société humaine, et quand même il viendrait des temps où le torrent de l'histoire semblerait vouloir se chercher un autre lit, il rentrerait bientôt dans ses rives accoutumées, et contribuerait, même par ses flots déchaî-

nés, à propager l'Eglise et à la féconder. Le christianisme, envisagé sous cet aspect, est la religion par excellence, la seule qui ait proprement pour but de racheter l'homme et de le réconcilier avec Dieu. Il conservera donc sa valeur tant que l'homme éprouvera le besoin d'une religion. Une religion qui satisfait de tous points aux plus pressants besoins du cœur humain, doit être divine.

Or que l'Eglise produise véritablement tous ces effets, qu'elle réalise tout ce qu'elle s'est assigné pour but et pour mission, elle peut les prouver, dès le commencement, par la perfection de la morale chrétienne et par les plus profonds mystères de sa doctrine, qui tous rivalisent en quelque sorte entre eux pour inspirer au cœur humain l'amour de Dieu; elle peut le prouver par les sacrements, avec lesquels elle vient en aide à l'homme impuissant et délaissé et s'efforce de le former pour un monde supérieur; elle veut le prouver enfin par les effets de la rémission des péchés et de la sanctification, visibles dans les fidèles et dans leur transfiguration morale. Avec le temps ces effets devinrent de plus en plus grandioses et surprenants; l'Eglise étendit chaque jour sa sphère d'action; le sol se féconde, et elle apparait à la fin comme la colonne et la base de l'ordre moral, en ne cessant de rappeler à l'homme sa fin dernière, en lui inculquant l'idée du bien, en encourageant les efforts vers la perfection morale et en les cultivant comme une mère soigneuse, par la sagesse de ses lois, de ses châtiments et de sa discipline, par ses réprimandes et ses avertissements, par ses pieuses institutions, en fondant et en entretenant des établissements de charité chrétienne et de dévouement. Et vraiment ce phénomène grandiose de l'extension et de l'affermissement progressifs de l'Eglise, qui semble surpasser encore les miracles des temps primitifs, n'est pas seulement pour nous une preuve que la vérité réside dans l'Eglise et qu'elle est elle-même une institution divine. il doit agir encore sur notre volonté et sur les nobles instincts de notre cœur, aviver notre soif du bonheur, et nous attirer à elle, pour y trouver Dieu et notre fin dernière.

Nous pouvons donc bien acquérir une conviction rationnelle de la vérité de l'Eglise et de la crédibilité de son caractère divin, entrer ainsi dans les dispositions nécessaires

(nécessaires si nous faisons abstraction des voies exceptionnelles) pour adhérer à la révélation et à l'Eglise d'une foi divine, sans le secours de l'Ecriture Sainte. Mais nous pouvons aller plus loin au point de vue de cette foi : les écrits canoniques du nouveau Testamment dont l'authenticité et la véracité sont déjà établies d'ailleurs par voie d'investigation naturelle, nous pouvons, sur le témoignage de l'Eglise, institution divine, les reconnaître comme inspirées : il n'est pas convenable en effet que l'Eglise, qui a toujours et partout prêché cette foi à l'inspiration des saintes Ecritures et l'a exigée comme une condition requise pour faire partie de ses membres, soit tombée dans l'erreur. En tout cas, supposé que l'Eglise, n'ait pas été, dans la suite des temps, assistée du Saint Esprit comme institution divine, par conséquent qu'elle n'ait pu, dans le cours du deuxième siècle, porter un jugement infaillible sur l'origine apostolique des Saintes Ecritures, et notamment sur leur inspiration, il est certain que la croyance à cette inspiration ne perdrait rien de sa valeur et ne deviendrait pas une foi purement humaine. Ceux-là seuls font un cercle vicieux qui tentent l'impossible en voulant prouver l'autorité divine de l'Ecriture Sainte au moyen de la lettre, car il est visible que l'Ecriture elle-même ne se donne point pour un tout définitif et surtout qu'elle n'affirme pas elle-même le caractère inspiré de toutes ses parties. Et de plus, pour ne point parler du reste, quelle étrange idée se fait-on du christianisme en prétendant qu'il conserverait le Saint-Esprit comme emprisonné dans la lettre de l'Ecriture, tandis que, comme autorité vivante, chargée d'instruire et de racheter l'humanité, il aurait perdu l'assistance de l'Esprit Saint.

§ 65

Doctrine de l'Ecriture Sainte sur la notion de l'Eglise considérée dans ses rapports avec Dieu et Jésus-Christ, et avec l'humanité, c'est-à-dire dans son caractère divin et universel.

Dans ce qui précède, nous avons, comme des spectateurs placés à une certaine distance, jeté un regard sur la fondation et la propagation de l'Eglise, puis nous avons fixé notre

attention sur les signes qui nous la font connaître comme une institution sublime, ou plutôt divine. Si nous pénétrons dans son sanctuaire avec esprit de foi, notre premier souci sera de rechercher d'abord la pensée, l'idée que le Seigneur a voulu réaliser en elle, afin de nous rendre compte de ses institutions, de ses propriétés et des avantages qu'elle nous promet.

1° Assurément, ce n'est pas sans quelque grand dessein sur l'humanité que le Seigneur a quitté la gloire qu'il possédait près de son Père, qu'il s'est fait homme, qu'il a parcouru toutes les phases de la vie humaine, comme chacun des membres de la race humaine pour expirer enfin de mort sanglante sur la croix. Si cette manifestation de l'amour et de la miséricorde de Dieu fut annoncée dans le paradis aussitôt après la chute ; si toute l'histoire de l'humanité avant Jésus-Christ, celle du peuple élu comme celle de toutes les nations païennes, se rapportait à cet évènement, pour le préparer et l'inaugurer, il fallait que Dieu se proposât quelque chose de grand dans l'humanité, qu'il eût en vue de commencer une ère nouvelle. Depuis la première révélation de Dieu dans la création, lorsqu'il appela le monde du néant à l'existence, et qu'à sa parole toute puissante l'univers jaillit du chaos dans tout son éclat et sa magnificence pour refléter les divines perfections rien d'aussi grand n'avait été fait que la rédemption de l'humanité, qui affranchissait l'homme de sa dette, de son péché et de ses erreurs. Dieu apparaissait lui-même au milieu de nous, il nous rendait participants de la vie divine en Jésus-Christ. Les êtres finis étaient sortis de Dieu par la création ; maintenant ils retournent pour ainsi dire en lui et sont, par une consécration nouvelle, inondés d'une vie divine. De là vient que cette seconde et plus parfaite révélation de Dieu ne pouvait pas être passagère ; elle devait créer quelque chose de durable et montrer qu'elle était quelque chose de divin.

Le Fils de Dieu est devenu pour toujours le Fils de l'homme ; c'est pour toujours qu'il a rattaché Dieu à l'humanité et l'humanité à Dieu par les liens d'un amour indissoluble. Il demeure donc aussi dans notre race, et il ne peut y demeurer que comme un principe efficace, qui dispense la vie et le salut. C'était du reste son intention de procurer le

rédemption à tous les hommes; «car Dieu a tant aimé le monde, qu'il a livré son fils unique, afin que tous ceux qui croient en lui ne périssent point, mais qu'ils aient la vie éternelle[1]. » La lumière qu'il a apportée dans le monde devait luire jusqu'à la fin des temps[2], et la vie qu'il avait allumée allait se répandre dans l'univers entier[3]. L'union qu'il contracta avec une *seule* nature humaine devait, comme vie mystique, s'étendre à *tous* les hommes; car il est la véritable vigne, et son Père le vigneron; toute branche qui ne porte point de fruit, il l'enlève, et toute branche qui en porte il l'émonde, afin qu'elle en porte davantage[4]. « Je suis la vigne, vous êtes les branches; quiconque demeure en moi et moi en lui porte beaucoup de fruit[5]. »

C'est donc la volonté formelle du Fils de Dieu que la vérité qu'il annonçait demeurât dans le monde et fût connue de tous, de même que la grâce qu'il avait méritée fut offerte à tous pour fonder en eux une vie nouvelle et qu'elle demeurât comme un capital dans la société de tous ceux qui croiraient en lui; mais il voulait encore être parmi les siens et y demeurer. C'est la dernière volonté qu'il manifeste à ses apôtres, quand il leur dit: « Allez donc, et enseignez tous les peuples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et leur enseignant à observer tout ce que je vous ai commandé, et voilà que je suis avec vous jusqu'à la fin du monde[6]. » Comme garantie qu'il demeurerait auprès des siens jusqu'à la fin des jours, et pour montrer qu'il y serait présent sous une enveloppe sensible, ainsi qu'il convient à la nature sensible de l'homme, il institua l'Eucharistie[7] et choisit les matières sensibles du pain et du vin pour signes de sa présence, afin qu'il pût entrer en chacun comme principe de vie, passer en quelque sorte dans notre chair et dans notre sang et nous transformer en lui. C'est dans ce mystère que ses rapports avec l'humanité rachetée, avec ceux qui croiraient en lui, que la société d'amour avec les âmes qui lui demeureraient fidèles allaient trouver leur expression. C'est là que tous les membres du genre humain

[1] *Jean*, III, 16; Cf. XVII, 2. — [2] *Jean*, VIII, 10. — [3] *Jean*, VI, 35; XIV, 6. — [4] *Jean*, XV, 1. — [5] *Ibid.*, vers. 5. — [6] *Matth*, XXVIII, 19, 20. — [7] *Jean*, VI, 48 et suiv.

devaient se rassembler comme autour de l'arbre de vie, afin de trouver dans la participation de ses fruits les forces d'une vie céleste. C'est à cette source qu'ils devaient puiser l'eau qui apaiserait à jamais leur soif de béatitude; c'était l'olivier sur lequel ils devaient être greffés.

De là vient que saint Paul[1] appelle aussi l'Eglise une maison de Dieu, bâtie sur le fondement des Apôtres et des martyrs et sur la pierre angulaire Jésus-Christ; parce que Dieu habite au milieu d'elle, et y dispense la grâce, la lumière et la vie à tous ceux qui habitent dans la maison. Ailleurs[2], il l'appelle le corps de Jésus-Christ, dont nous sommes les membres, et avec lequel nous ne formons qu'un seul organisme, dont il est la tête[3]; ou bien il la nomme simplement le Christ unique[4], qui continue de vivre dans les siens, se forme en eux, se les assimile par la vertu morale et par les sacrements. C'est pourquoi, dans un autre endroit, il compare l'Eglise à une épouse du Christ, pour laquelle il se sacrifie, afin de la purifier, de la sanctifier de la faire paraître sans tache; une épouse qu'il aime comme son propre corps, comme la chair de sa chair et les os de ses os[5]. De même donc que toute la race humaine ne forme qu'un seul tout en Adam, sa racine et sa souche selon la chair, de même l'humanité rachetée, la société des fidèles a reçu un nouveau chef, un centre qui embrasse tout, et qui dispense la lumière et la vie divines, et elle forme en Dieu lui-même, comme en son sommet, une nouvelle unité mystique. C'est pourquoi l'Apôtre voit toute l'humanité résumée dans le Christ comme en son point culminant et comme dans le tronc où se réunissent toutes les branches, en sorte que ce qui s'est passé en Jésus-Christ s'est passé ou se passera encore dans tout le genre humain.

L'Eglise est donc le Christ continuant de vivre[6] et se développant par son action morale et par ses sacrements; et de même que, dans sa personne, on voit le divin et l'humain, l'âme et le corps unis dans l'unité de personne, ainsi, dans l'Eglise, où Jésus-Christ continue de vivre, le divin et l'hu-

[1] *Eph.*, II, 20. — [2] *I Cor.*, XII, 27. — [3] *Cor.*, I, 18. — [4] *I Cor.*, XII, 12. — [5] *Eph.*, V, 23 et suiv.; *Rom.*, XII, 15. — [6] *Rom.*, VI, 3 et suiv.; Bisping, *Explication de l'Epître aux Romains*, loc. cit.

main, le corps et l'âme doivent demeurer unis, sinon dans une union hypostatique, du moins dans une unité mystérieuse, indissoluble, dans une sorte de personne morale. C'est là, à coup sûr, une idée sublime, la déification de l'homme en Jésus-Christ, l'entrée de Dieu dans la race humaine, l'homme admis à la participation de la vie divine, sans que Dieu perde rien de son caractère absolu et de son infinie perfection, et sans que l'humanité perde rien de sa nature créée, de sa liberté et de son autonomie. Dieu est réellement devenu homme, il a pris en quelque sorte la vie humaine ; mais c'est là un rapport, non de nature, mais de la grâce commencé par la manifestation de l'amour divin en Jésus-Christ, sans que la nature de Dieu ou celle de l'homme en soit altérée ; Dieu n'est pas confondu ou mêlé avec la créature, comme le prétend le panthéisme, quand il dénature cette idée chrétienne, en disant que Dieu perd de son infinité, et l'humanité y devient Dieu.

Dans l'Eglise, où Jésus-Christ continue de vivre, l'élément divin, nous l'avons vu, devait également subsister et lui demeurer uni. Cette union, toutefois, ne devait pas être hypostatique, comme dans sa personne, mais mystique ; elle devait être aussi étroite que possible pour le corps comme pour l'âme, sans porter atteinte à la personnalité des membres individuels. De là vient que le Seigneur promet aux Apôtres de se faire remplacer auprès d'eux par le Saint-Esprit, le Consolateur, qu'il leur enverra le jour de la Pentecôte sous des signes visibles. Du vivant du Seigneur, les Apôtres ont eu en lui un maître divin ; après son retour auprès du Père, l'Esprit-Saint leur enseignera toute vérité, non toutefois des vérités nouvelles ; mais il les fera ressouvenir de tout ce qu'il leur a dit[1]. Il demeurera auprès des Apôtres ; il sera en eux[2], et en sa qualité d'Esprit de charité, il fera d'eux une société de saints[3].

De même que dans l'Eglise, l'élément divin et l'élément humain continuent de subsister unis l'un à l'autre ; de même, l'âme et le corps devaient demeurer distincts dans l'élément humain de ce Christ continué ; l'Eglise devait avoir une face

[1] *Jean*, xiv, 26 ; xvi, 13. — [2] *Jean*, xiv, 17. — [3] *I Cor.*, xii, 4 ; *Eph.*, iv, 4 ; *Gal.*, iv, 6.

intérieure tournée davantage vers Dieu, et une face extérieure, principalement tournée vers le monde visible. Comme l'âme de Jésus, étant la partie la plus parfaite de sa nature humaine, avait été élevée au plus haut point par l'union hypostatique, et que, par une surabondance de grâces, elle participait d'une manière particulière à la connaissance et à la sainteté divines, sans que le corps du Seigneur, pendant sa vie terrestre, laissât rien paraître au dehors de ses perfections : ainsi l'Eglise, qui n'est que la prolongation de la vie du Christ ; c'est l'âme ou le côté invisible qui est surtout favorisé de la grâce et habité par Dieu, sans que le corps extérieur de l'Eglise, son côté visible, ait besoin de faire paraître ici bas les mêmes perfections.

L'Eglise, en effet, a été instituée en vue du salut de l'homme ; c'est dans son sein que la rédemption des individus comme celle de la race entière doit s'accomplir. Elle a été fondée pour l'humanité déchue ; car ce n'est pas pour les justes, mais pour les pécheurs que le Fils de Dieu est descendu du ciel. L'Eglise embrasse donc dans son orbite ceux-là mêmes sur lesquels il lui reste encore à accomplir sa mission, qui ne lui appartiennent que par la profession extérieure ou qui ne se sont pas encore détachés d'elle par un acte externe. Ils appartiennent encore à l'Eglise extérieure et visible, qui correspond au côté corporel et sensible de la personne de Jésus-Christ. La grâce et la vérité descendent en effet sur l'élément visible, afin d'élever l'homme du domaine des choses sensibles et passagères vers une monde supérieur et invisible. Le Seigneur lui-même compare son Eglise à une aire où le froment et la paille sont mêlés ensemble[1], à un champ où l'ivraie se trouve mêlée au bon grain, mais dont il faut se garder d'arracher l'ivraie avant la moisson, pour ne point nuire au bon grain[2] ; à un filet de pêcheur[3], aux vierges sages et aux vierges folles ; à une vigne, où les branches stériles ne font pas défaut. Saint Paul parle également de vases d'or, de vases d'argent, de vases de bois et de vases de terre dans la maison du Seigneur ; destinés les uns à un usage honorable, les autres à

[1] *Matth.*, III, 12. — [2] *Matth.*, XIII, 24 et suiv. — [3] *Matth.*, XIII, 47.

à un usage honteux[1]. Ces derniers ne doivent pas être dédaignés, tant qu'il reste quelque espérance sérieuse de les amender ; il ne faut les exclure de la participation aux trésors de grâces de l'Eglise que lorsqu'ils s'excluent eux-mêmes, et qu'ils le font connaître par leur obstination dans l'erreur ou dans le péché. Dans ce cas, le bien de l'Eglise et de la société, les intérêts mêmes du coupable exigent son expulsion. C'est ainsi que saint Paul se comporta envers l'incestueux de Corinthe et les hérétiques Hyménée et Alexandre[2].

Notre-Seigneur Jésus-Christ comptait lui-même parmi les douze, un apôtre qui le trahit pour trente pièces d'argent. Il voulut par là manifester à tous les siècles que son Eglise n'est pas souillée par quelques membres indignes qui appartiennent à l'Eglise extérieure, et qu'elle ne perd rien de son caractère divin. C'est seulement quand un individu refuse en principe de demeurer attaché à l'Eglise, qu'il travaille contre elle de dessein prémédité, qu'elle doit à sa propre conservation d'essayer de l'amener à de meilleurs sentiments en le retranchant de sa communion.

2. De même que la mission de Jésus-Christ, en sa qualité de Fils de Dieu, s'adressait au genre humain tout entier, qu'il était le Sauveur, le docteur, le prêtre, le pasteur et l'ancêtre spirituel de tous les hommes ; qu'il a satisfait et prêché la vérité pour tous ; de même il a voulu que cette mission universelle se réalisât dans l'Eglise, et qu'elle fût une institution destinée à tous les peuples de la terre. Déjà les prophètes de l'Ancien Testament avaient vu l'Eglise ou le royaume du Messie sous l'image de la montagne de Sion[3], s'élevant au-dessus de toutes les autres montagnes et vers laquelle affluent toutes les nations de l'univers. Ils avaient annoncé que tous les peuples de la terre seraient bénis dans un illustre descendant d'Abraham, que les païens eux-mêmes seraient appelés à glorifier le nom du Seigneur[4] et à l'honorer par des sacrifices sans tache. Le Seigneur lui-même compare son royaume à un grain de senevé qui gran-

[1] *II Tim.*, II, 20. — [2] *I Tim.*, I, 20. — [3] *Is.*, II. — [4] *Ps.*, 86; *Is.*, XLIX, 51, 60.

dira et deviendra un grand arbre[1], à un festin, où tous sont invités, car il envoie ses messagers dans les rues et les places de la ville, dans les chemins et le long des haies[2]. Il parle d'un repas auquel un grand nombre se rendront du levant et du couchant, pour s'asseoir à table avec Abraham, Isaac et Jacob[3]. Immédiatement avant son Ascension, il chargea ses Apôtres de prêcher l'Evangile à toutes les créatures, d'instruire et de baptiser tous les peuples, parce que toute puissance lui était donnée au ciel et sur la terre[4].

Il est certain que les Apôtres comprirent cette grande et sublime idée de l'universalité du christianisme, lors même que pour son exécution, ils auraient éprouvé encore bien des hésitations et se seraient heurtés à une multitude de difficultés.

Aucun d'eux ne se complait autant dans cette idée que le grand Apôtre des nations, lequel, comme son nom l'indique, considérait comme la tâche principale de sa vie de débarrasser l'Eglise de toutes les attaches du judaïsme national, et de lui donner dès l'origine le caractère d'Eglise universelle en y appelant les païens. Selon lui, il n'y a pas de différence entre Juifs et Grecs ; « car il n'y a qu'un seul Seigneur de tous, riche pour tous ceux qui l'invoquent[5]. » Quant à la réalisation de ce plan avec toutes les conséquences qu'il aurait pour la religion, pour le progrès et la civilisation de de l'humanité, les Apôtres ne s'en rendaient pas un compte aussi exact que le Seigneur qui voyait tout à découvert. A moins d'une révélation particulière ; ils ne le voyaient pas dans le détail aussi clairement que nous, après un laps de temps d'environ deux mille ans. Essayons de marquer en traits rapides ce rappport d'universalité ou de catholicité avec l'ensemble de la mission de l'Eglise.

1° Le christianisme se donna pour mission de répandre parmi tous les hommes la connaissance et l'amour du seul vrai Dieu, d'enseigner les vérités de la religion à l'humanité entière, de faire partout ressortir la haute dignité de l'homme, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, l'héritier du ciel, et destiné à la vision béatifique. Le christia-

[1] *Matth.*, XIII, 3-8. — [2] *Luc*, XIV, 16-24. — [3] *Matth.*, VIII, 11. — [4] *Matth.*, XXVIII, 18 et suiv.; *Marc*, XVI, 15 ; *Luc*, XXIV, 47. — [5] *Rom.*, X, 12; XI, 32.

nisme devenait donc par cela même la religion universelle et la société de tous. Jusque là le péché avait régné dans le monde ; or le péché ne permet pas à l'homme d'entrer en union avec Dieu, car il a sa source dans l'égoïsme ; il fait de l'individu le centre de tous ses efforts, et, au lieu de la concorde et de l'unité, il engendre partout la discorde, les inimitiés, la separation, qui sont à la fois la ruine des nations, et, dans les nations, la perte des races et des individus. Partout le monothéisme avait fait place au polythéisme ; chaque nation avait ses idoles et avait depuis longtemps oublié le Dieu suprême, le maître de toutes choses. Que dis-je ? Chaque individu avait ses dieux particuliers ; il n'était astreint à aucun culte commun que par l'Etat usant de moyens purement extérieurs ; point d'unité, point de société religieuse. Le judaïsme lui-même, qui ne conservait la foi en Dieu que par une providence particulière d'en haut, souvent concevait Dieu comme une divinité nationale qui ne se complaisait qu'en Israël. Sans doute, Dieu s'était assez fait connaître par la révélation comme le Dieu de tous, mais comme il portait à Israël une affection particulière, que les lois qu'il lui avait données, nécessaires à cette époque, l'isolaient des nations païennes afin qu'il ne fût pas envahi par la corruption, il se figurait souvent que Dieu était surtout le Dieu d'Israël, qu'il suffisait d'appartenir extérieurement au peuple de l'alliance et de descendre d'Abraham selon la chair, pour avoir des avantages essentiels sur les autres peuples.

Une religion naturelle eût été incapable d'anéantir le principe du péché, et de faire prédominer, au lieu du subjectivisme, de l'esprit de division et de discorde, le principe de l'autorité, de l'unité et de l'amour, de créer une société où tous les hommes, unis dans la religion et dans le culte de Dieu, se soumettraient à l'unité. C'est Jésus-Christ, le Sauveur et le Fils de Dieu ; c'est l'Eglise universelle, instituée par lui, qui allaient abaisser les barrières qui séparaient les peuples, laisser le champ libre à la religion, afin que tous rendissent au seul vrai Dieu, à l'unique rédempteur de tous les hommes, l'honneur qui lui est dû, dans la pratique d'une même religion. C'est alors seulement que fut appliquée en pratique la doctrine de l'égalité de tous les

hommes devant Dieu, de la rédemption et de la sanctification de tous par la grâce de Jésus-Christ, de leur vocation à une vie éternellement heureuse ; c'est alors seulement que l'humanité et l'amour du prochain furent assis sur un fondement religieux, que la dignité du genre humain comme celle des individus fut sauvegardée.

2° C'est précisément parce que le Seigneur a voulu que son Eglise fût universelle qu'il a dû l'émanciper de toutes les restrictions nationales aussi bien que de l'ordre politique. Il a déclaré à plusieurs reprises que son royaume n'était pas de ce monde ; que, s'il existe parmi les hommes et pour les hommes, s'il doit s'accommoder à tous les régimes politiques, rendre à Dieu ce qui est à Dieu et à César ce qui est à César, il n'a confié qu'à ses apôtres et à leurs successeurs le soin des affaires religieuses, le droit de gouverner son Eglise. Eux-mêmes, malgré les défenses de l'autorité, continuent de prêcher l'Evangile, d'administrer les sacrements, de fonder des paroisses, de les régir et de les gouverner, conformément à cette maxime « qu'il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. » L'universalité de l'Eglise emportait donc la séparation et la distinction du pouvoir ecclésiastique et de l'ordre civil ; non seulement la religion était soustraite à la sphère de l'Etat, et maintenue dans sa pureté, mais on voyait se réaliser en elle une idée féconde pour la vie tout entière de l'humanité. La liberté de conscience put se déployer à l'aise, dans son domaine où il ne fut plus permis à l'Etat d'exercer son influence ; la religion fut délivrée de cet état de servage, indigne d'elle, où elle avait été à l'égard de l'Etat, qui ne l'exploitait que dans des vues humaines ; elle revendiqua son indépendance, et elle put aussi non seulement se développer dans tous les sens, se conserver pure des influences de l'esprit du monde, mais encore poser les fondements d'un meilleur ordre politique ; car la religion et l'Eglise se proposaient pour but de garantir et de représenter les droits généraux de l'humanité dans le monde entier, dans toutes les nations et dans tous les états ; de renouveler et de sanctifier toutes les choses humaines, y compris l'Etat. En soustrayant ainsi l'Eglise à l'action du pouvoir civil, Jésus-Christ en faisait une société supérieure, spirituelle, qui userait surtout de la

force morale, de l'instruction, de la sanctification, de la vérité et de la grâce pour se conserver, se répandre et se perfectionner.

3° On ne présumait guère alors que cette poignée de pêcheurs et de pauvres ouvriers que le Seigneur avait choisis pour apôtres, serait le noyau d'une Eglise qui allait se répandre dans l'univers entier, et, comme l'avait décidé Jésus-Christ, recevrait tous les peuples dans son sein; qui non seulement serait indépendante de l'Etat, mais obtiendrait une certaine prééminence sur tous les Etats. C'est pour tous en effet que le Fils de Dieu a proclamé la vérité chrétienne et la loi qui doit présider à la vie chrétienne; il a voulu qu'elle devînt ce levain qui transformerait et régénérerait la race humaine tout entière, toutes les conditions de la société, comme tous les efforts des individus. L'autorité de l'Eglise doit, selon les vues de Jésus-Christ, s'étendre aussi loin que ses mérites, c'est-à-dire en principe, à tous les hommes, et en réalité à tous les fidèles. Conserver la vérité divine dans toute sa pureté, l'annoncer et la faire prévaloir, maintenir l'ordre moral dans le monde entier, c'est là proprement la tâche que le Seigneur lui a assignée, et il en a fait ainsi le soutien, la base et la règle de l'ordre politique tout entier.

4° Il était donc fondé dans l'Eglise une société qui embrassait tout, et qui devait, même au point de vue naturel, exercer la plus grande influence sur les mœurs, la civilisation et le progrès spirituel de l'humanité. Si la nature toute seule nous enseigne déjà que l'homme, étant un membre de la race humaine, doit vivre en société, parce que Dieu l'a voulu et que son être est constitué de telle sorte, que c'est dans la société seule qu'il grandit et développe en tout sens ses facultés, nous devons admirer la sagesse divine, non seulement d'avoir établi une société pour la conservation et la culture de la religion chrétienne, mais encore et surtout d'avoir attaché chacun de nous à cette société par les liens les plus solides, et d'avoir décidé que ce serait par son entremise seule, par sa prédication et ses sacrements, que l'homme entrerait en possession de la vérité et de la grâce. Mais nous serons encore plus saisis d'admiration si nous réfléchissons que Jésus-Christ a voulu que cette société

s'étendît par toute la terre, qu'elle réunît dans son sein toutes les nations par les intérêts les plus sacrés. C'est grâce à lui en effet que la religion et les biens célestes sont devenus la propriété de l'humanité tout entière, que la religion est la promotrice du progrès et de la civilisation pour toute la race humaine.

Sans doute la nécessité d'un ordre légal suffit déjà à elle seule pour susciter sur le terrain de la nature des sociétés plus ou moins considérables parmi les hommes; la communauté d'origine, de langage, d'habitation, les besoins réciproques obligent les hommes à former de vastes associations qui s'entendent entre elles et se raprochent par des traités et des relations de tout genre, comme l'ambition d'un conquérant doit servir dans les mains de la Providence pour étendre de plus en plus ces relations parmi les hommes. Mais aucune société ne rattache les hommes entre eux par des liens aussi doux tout ensemble et aussi solides que l'Eglise; aucune n'étend ses limites aussi loin, aucune ne mêle et n'enchaîne leurs intérêts spirituels d'une façon aussi intense; aucune ne fait des travaux et des productions de l'esprit la propriété commune de l'humanité au même degré que l'Eglise; aucune ne montre autant de zèle pour répandre la vérité et dissiper l'erreur, régénérer les hommes, corriger et améliorer leurs situations.

Son premier moyen de progrès et de civilisation consiste à tirer l'homme du cercle étroit de son individualité pour le rattacher comme un membre vivant, à une unité plus vaste et à le mettre ainsi en contact plus fréquent avec les éléments civilisateurs du monde extérieur et avec Dieu lui-même. Comment douter que l'Eglise soit le principal instrument de civilisation, précisément en vertu de son caractère universel? Elle ne met pas seulement l'homme en rapport vivant avec toute l'humanité, elle ne fait pas seulement de lui un citoyen de l'univers dans le sens le plus strict du mot, elle fait de lui le membre d'une société qui embrasse le ciel et la terre, le passé et l'avenir, et dont le Fils de Dieu est le Chef. Rien n'importe plus au progrès de la civilisation que la présence dans la société humaine d'un pouvoir capable de résister à ceux qui travaillent à détruire ce qui existe et d'indiquer la voix du progrès; d'un pouvoir

qui sache tenir compte du passé, conserver ses richesses et ses travaux, tout en démêlant dans les productions du temps présent le bon grain d'avec la paille. Or, nulle autorité n'est plus capable de le faire que l'Eglise universelle, dont les commencements remontent jusqu'au paradis terrestre, dont la fin coïncide avec la fin des temps et dont les cercles enlacent toute la terre. Elle est en rapport avec tout ce qui a jamais été conçu et exécuté de bon, de vrai et de beau, et sa tâche est de le consacrer à ses propres fins ; car c'est elle en principe qui a pour mission de tenir dans ses mains et de dérouler le fil de la civilisation. Favoriser le bien de l'humanité, poursuivre de plus en plus son développement dans toutes les directions, voilà ce que lui a commandé le Seigneur, ce qui doit faire l'objet de toutes ses pensées et de tous ses efforts. Supprimez l'Eglise, et vous verrez bientôt la société humaine retomber dans la barbarie du paganisme, s'éparpiller et dissoudre en ses atomes primitifs.

§ 66

(CONTINUATION)

L'Eglise invisible et l'Eglise visible ; le corps enseignant, le sacerdoce et le ministère pastoral visible.

Qu'il y eût dans l'Eglise un côté extérieur et visible, en même temps qu'un côté invisible qui forme la société des saints et des membres vivants du corps de Jésus-Christ, cela était tout à fait conforme, ainsi que nous l'avons vu, à la volonté du Seigneur. Mais les opinions varient sur les rapports de l'un et de l'autre. Nos adversaires prétendent que Jésus-Christ et les Apôtres ont institué l'Eglise autrement qu'elle ne s'est développée au sein de l'Eglise catholique. Dans le principe, l'adhésion à Jésus-Christ par la foi, aurait été le principal, l'essentiel ; le côté extérieur, n'aurait été que l'accessoire, et Jésus-Christ lui-même ne l'aurait pas organisé avec une précision rigoureuse et dans les moindres détails ; il l'aurait abandonné aux vicissitudes des temps et à l'arbitraire de l'homme. « Mais ici encore, on arrive facilement, disent nos adversaires [1], à confondre

[1] Néandre, *Hist. des Dogmes*, publ. par Jacobi, p. 232.

l'unité extérieure avec l'unité intérieure, le vase avec son contenu et avec ce qui n'est pas nécessairement lié à cette forme. Dans cette forme déterminée de l'Eglise, où l'on avait conscience d'être dans la communion des fidèles et où l'on en goûtait le bonheur, on rapportait la vie dans le Christ et l'union intérieure avec lui à la conservation de l'union extérieure avec cette forme déterminée. Tandis que cette dernière devait se développer du dedans au dehors, et rattacher la conscience religieuse à Dieu, on crut qu'il fallait nécessairement aller à Dieu par l'entremise de cette Eglise extérieure et visible. » On a donc prétendu d'abord que, pour participer à la vérité chrétienne et à la grâce, il n'était pas nécessaire d'appartenir à la société extérieure et visible; puisqu'il n'y avait rien de divin dans l'Eglise extérieure et visible, qu'elle n'était pas immuable, mais changeait et se modifiait au gré de l'homme, en sorte que ceux-là même peuvent encore appartenir à la société visible des fidèles, qui n'ont conservé que cette seule chose : une confiance absolue dans les mérites de Jésus-Christ [1].

Sur le premier point, nous répondrons que le Fils de Dieu, par son incarnation, par sa passion et sa mort visibles, a racheté le monde et prêché la vérité d'une manière extérieure et accessible aux sens. De même que dans l'ordre naturel la création de l'âme humaine, est attachée à la génération charnelle; de même que la création de l'homme suppose celle de l'ordre matériel; de même que la connaissance de l'homme s'élève peu à peu des choses sensibles aux choses spirituelles, immatérielles, éternelles; de même enfin que, pour le péché originel, la chair est devenue le canal de la faute et du péché; de même aussi la rédemption a été accomplie pour tout le genre humain d'une manière extérieure, visible, accessible aux sens, pour arriver, d'une manière également sensible, à s'emparer des individus. Le Sauveur lui-même a opéré la rédemption dans un corps humain; il a annoncé de sa propre bouche la vérité à ses contemporains, et, par le sang qu'il a répandu sur la croix, il a acquitté notre dette envers son Père. Il en est ainsi de la vérité et de

[1] Giescler, *Hist. eccl.*, t. I, p. 2.

la grâce; c'est par la parole, par des sacrements extérieurs, qu'elles arrivent aux individus.

Le Sauveur a donné sur ce point les ordres plus précis à ses Apôtres; il les a chargés de parcourir le monde entier et d'annoncer de bouche l'Evangile à tous. Il a décidé également que sa grâce, au moins dans les circonstances les plus importantes de la vie, serait conférée par des signes extérieurs, par les sacrements. S'il n'avait pas dû autoriser son Eglise visible comme médiatrice de la vérité et de la grâce, il n'aurait pas dû se faire homme, mais se contenter de faire parvenir à chacun sa vérité et sa grâce, d'une manière spirituelle, par une inspiration immédiate. Cette doctrine, on le voit, méconnaît le but de l'incarnation et de la rédemption en Jésus-Christ; elle ne tient pas compte de la nature humaine et de ses besoins. Elle flatte sans doute l'orgueil de l'homme, en l'autorisant à écarter toute autorité qui se présente comme divine dans la société humaine. Oubliant que l'homme vit en société, elle fait de lui une monade qui se suffit à elle même, et ne veut dépendre que de Dieu; mais en fait, elle se considère comme être absolu et n'entend pas plus dépendre du Sauveur visible que de ses représentants visibles. Elle détache l'homme de la société religieuse, bien que l'union avec cette société, le besoin de lui être subordonné, ne soit nulle part plus urgent, plus utile et plus conforme à la nature qu'en matière de religion.

Le Seigneur comprenait beaucoup mieux l'importance d'une grande société visible, il se conformait davantage à la nature de l'homme, quand il fit dépendre la communication de la vérité et de la grâce de la société avec son Eglise visible, quand il fit d'elle non pas quelque chose de secondaire, mais un élément primordial, et lui assigna dans le genre humain une place nécessaire, indispensable. Ce n'est qu'à la corporation visible des Apôtres qu'il conféra les pleins pouvoirs, que lui-même avait reçu de son Père, de transmettre à tous la vérité et de leur envoyer la grâce.

Nos adversaires ajoutent que Notre-Seigneur n'a pas déterminé lui-même l'organisation extérieure de son Eglise, qu'il a tout abandonné à l'arbitraire. Or nous allons justement examiner dans ce qui suit les dispositions que Dieu a prises au sujet de l'Eglise visible. Nous verrons d'abord

qu'elles étaient très précises et très exactes, puis, qu'il lui a donné des prérogatives, des marques distinctives, qu'il l'a chargée de continuer et d'appliquer l'œuvre de la rédemption, d'administrer l'enseignement, le sacerdoce et le ministère pastoral. C'est donc bien l'Eglise visible pleinement organisée au dehors, dont Dieu a fait l'intermédiaire des grâces, le sacrement général, et c'est par elle que les fidèles doivent être formés pour devenir des membres de l'Eglise invisible.

1. Si Notre-Seigneur Jésus-Christ a voulu racheter l'humanité du péché et de ses suites, il a dû se présenter comme un maître de la vérité, comme un réconciliateur et un prêtre chargé de remettre les péchés, comme un pasteur et un roi. Il ne devait pas seulement remplir en personne, de la manière la plus parfaite, les fonctions de docteur, de prêtre et de pasteur, suivant ce que les prophètes de l'Ancien Testament avaient annoncé ; il devait veiller aussi à ce que la vérité qu'il annonçait fût connue de tous les hommes, que la grâce qu'il avait méritée par sa mort fût appliquée à tous, que son ministère pastoral s'étendît à chacun. En d'autres termes, Jésus-Christ devait faire en sorte que son triple ministère doctoral, sacerdotal et pastoral fût continué dans l'Eglise, s'il voulait continuer de vivre en elle, et cela d'une manière visible comme lui-même avait exercé ces fonctions.

Quant à l'enseignement, Jésus-Christ, dans sa carrière publique, avait initié ses Apôtres aux vérités du salut, et, quand il sortit de ce monde, il leur commanda d'aller dans l'univers entier, pour instruire tous les peuples et leur apprendre à garder ce qu'il leur avait prescrit[1]. Lui-même avait exercé l'enseignement avec une autorité divine, donnant sa parole pour la parole de Dieu et exigeant une foi absolue à sa personne et à sa doctrine. C'est avec une parfaite conscience de sa nature divine qu'il commençait ses discours et qu'il développait sa morale contraire aux interprétations des pharisiens, par ces paroles : « En vérité, en vérité, je vous le dis. » Quand il voulut s'assurer des dispositions de ses apôtres, s'ils étaient prêts à croire sur son

[1] *Matth.*, XXVIII, 20.

simple témoignage les vérités mystérieuses qu'il leur annonçait, il leur dit : « Et vous aussi, voulez-vous me quitter?[1] » Cette foi, il est vrai, n'était pas une foi aveugle et destituée de motifs, car il en appelait toujours aux miracles qu'il opérait[2]. Mais il n'excusait pas ceux qui refusaient de croire ; il leur annonçait au contraire un jugement rigoureux[3]. Il déclare en général qu'une foi absolue et sans réserve est une condition nécessaire au salut[4]. Et de plus il n'exige pas la foi à de prétendues révélations faites à chaque individu, mais la foi aux doctrines qu'il annonce d'une manière sensible et la foi à sa personne, dont il a attesté la divinité par ses miracles visibles ; la foi purement intérieure ne devait pas suffire sans la profession extérieure[5].

Or, pour que la doctrine du Seigneur pût se conserver pure et intacte jusqu'à la fin du monde, devenir accessible à chacun et être admise avec la même foi indubitable qu'il exigeait de ses contemporains, il fallait qu'il instituât dans son Eglise, un corps enseignant infaillible et revêtu d'une autorité divine. Il l'a fait ; non seulement il a promis, mais il a envoyé à ses Apôtres le Saint-Esprit pour les instruire et les consoler. Il n'y a de différence entre son enseignement et celui de l'Eglise que celui-ci : c'est que l'enseignemunt de l'Eglise, exercé par la vertu du Saint-Esprit, n'a pas pour but de perfectionner le christianisme par de nouvelles révélations, mais seulement de maintenir, d'enseigner et de garantir ce qu'il avait enseigné et annoncé[6]. De plus, ce n'était point chaque successeur des Apôtres, mais seulement l'organisme total de l'Eglise qui devait avoir cette infaillibilité, afin que l'unité dans la doctrine, dans la foi et dans la charité, en un mot, l'unité organique, fût sauvegardée. De là vient que les Apôtres exigent également qu'on croie d'une foi divine absolue ce qu'ils annoncent, comme le Seigneur l'avait exigé pour lui-même, et ils invoquent en faveur de leur autorité l'assistance du Saint-Esprit[7].

Il est vrai que l'Eglise apostolique était favorisée du don des miracles, notamment des dons de science et de pro-

[1] *Jean*, VI, 68. — [2] *Luc*, VII, 22; XIII, 32; *Jean*, VI, 36. — [3] *Matth.*, XII, 41. — [4] *Jean*, III, 17, 18. — [5] *Matth.*, X, 32. — [6] *Jean*, XIV, 16; XVI, 14. — [7] *I Cor.*, VII, 40.

phétie; mais l'enseignement ecclésiastique ordinaire n'était confié qu'aux Apôtres, et ceux-ci le transmirent également d'une manière visible à leurs successeurs. Saint Paul lui-même, sur le chemin de Damas, fut saisi miraculeusement et transformé par la grâce divine ; mais avant de se présenter comme docteur, il fut baptisé à Damas, et bientôt après il fut conduit par Barnabé à Jérusalem auprès des Apôtres, pour entrer et sortir avec eux [1]. Plus tard encore, Paul et Barnabé furent investis de l'Apostolat par l'imposition des mains, c'est-à-dire, indubitablement, par l'ordination, notamment saint Paul qui, après avoir reçu, dès sa conversion, l'ordre de prêcher l'Evangile aux païens, fut rangé dans la classe des Apôtres par un sacrement et par une institution extérieure [2].

Ils se sentaient constamment en société et en communion avec les autres Apôtres comme avec l'Eglise visible [3], et ils s'y tenaient invariablement attachés. Saint Paul parle, il est vrai, de dons extraordinaires dans l'Eglise de Corinthe, de docteurs et de prophêtes, qui, sous l'action de l'Esprit-Saint, parlaient dans les assemblées religieuses ; mais tous ces dons sont aux yeux de l'Apôtre quelque chose d'exceptionnel, de temporaire, et en tous cas il se réserve la surveillance de l'enseignement dans les Eglises fondées par lui, et il donne des règlements à cet égard [4]. Les Apôtres ne permettent point qu'on s'écarte des vérités annoncées par eux. Saint Paul exclut au contraire les hérétiques opiniâtres [5] de la communion de l'Eglise, engage ses disciples à fuir leur compagnie [6], et prononce l'anathème sur quiconque, sous prétexte de révélations qu'il aurait reçues, prêcherait un autre Evangile que celui qui était annoncé par lui et par les autres Apôtres [7].

Dans la pratique de l'enseignement, les Apôtres suivirent d'abord l'exemple du Seigneur et choisirent la prédication verbale. Plus tard, dans les heureux progrès de leur missions, ils trouvèrent l'occasion d'inculquer par écrit aux paroisses fondées par eux quelques vérités chrétiennes ;

[1] *Act.*, IX, 18, 28. — [2] *Act.*, XIII, 3; *Gal.*, II, 9. — [3] *Gal.*, II, 2. — [4] *I Cor.*, XIV, 57 et suiv. — [5] *I Tim.*, I, 19, 20; *II Tim.*, II, 25, 26. — [6] *Tit.*, III, 10. — [7] *Gal.*, I, 8, 9.

saint Paul fut le premier qui envoya des lettres particulières à quelques communautés. Il ne se proposait nullement d'y faire une revue complète des doctrines chrétiennes ; il n'aborde que quelques questions spéciales, qui avaient un intérêt particulier pour ces communautés. Il ne se résolut pas non plus à rédiger ses lettres par cette raison que peut-être la tradition orale courrait risque d'altérer peu à peu les doctrines du christianisme. Car si quelques membres de l'Eglise pouvaient se permettre des falsifications et tomber dans l'erreur, cela pouvait arriver plus facilement à la lecture d'écrits pleins de mystères, que pour la tradition orale, et l'apôtre savait fort bien que le Saint-Esprit demeurerait dans l'Eglise et la préserverait de l'erreur.

Les Evangiles eux-mêmes, et, qui plus est, le premier, l'Evangile hébreu de saint Mathieu, n'ont été rédigés que peu de temps avant la ruine de Jérusalem, et leurs auteurs ne se proposaient point de donner un aperçu complet des enseignements et des œuvres du Seigneur. Les Apôtres ne se concertèrent pas entre eux afin de se compléter les uns les autres dans leurs écrits; ils se mirent à l'œuvre avec une parfaite indépendance, et sans aucun accord préalable ; ils ne se réfèrent pas une seule fois l'un à l'autre, si l'on excepte le quatrième Evangile, et une allusion aux Epîtres de saint Paul dans la seconde Epître de saint Pierre [1]. Les écrits des Apôtres n'ont été recueillis que beaucoup plus tard ; il était donc impossible qu'ils formassent dans les premiers temps la source ordinaire, et encore moins l'unique source de la foi. Ils ne furent d'abord connus, comme écrits apostoliques, que dans les communautés et les provinces pour lesquelles ils avaient été composés. Ce n'est que peu à peu, qu'ils se propagèrent plus loin, portant avec eux la croyance à leur origine apostolique et à leur inspiration, parce que l'Eglise avait la conviction bien fondée, non seulement que les Apôtres, soit dans leur prédication verbale, soit dans la rédaction de leurs écrits, étaient infaillibles et assistés du Saint-Esprit, mais que, dans leurs travaux scripturaires, ils étaient inspirés par le Saint-Esprit comme l'avaient été les auteurs des livres de l'Ancien Testament.

[1] III, 15.

2. La principale mission du Seigneur était son sacerdoce ; c'est en l'exerçant qu'il révéla le mieux son caractère divin et sa prééminence sur tous les envoyés de Dieu dans l'Ancien Testament. Il était l'unique docteur qui avait éclairé tous les prophètes de l'ancienne loi, et plus encore le seul grand-prêtre dont le sacrifice fût capable d'offrir une satisfaction équivalente pour les péchés du monde. Son sacrifice suffit seul pour effacer les crimes de l'univers entier, et à ce point de vue. il n'a pas besoin d'être renouvelé [1], et n'a été offert qu'une fois. Lui-même demeure auprès du Père notre éternel pontife, car il intercède pour nous sans relâche et présente sans cesse son sacrifice au Père céleste [2]. Cependant, il a voulu avoir aussi une représentation visible de son sacerdoce dans l'Eglise, afin de renouveler sans cesse, d'une manière non sanglante le sacrifice de la croix ; il a institué un sacrifice relatif, afin que ce qui était véritablement la cause de la rémission des péchés, apparût tel aux hommes sous des dehors visibles, et fût éternellement présent d'une façon correspondante à la nature sensible de l'homme, non seulement en souvenir, mais en réalité ; afin de développer ses fruits et d'encourager tous les hommes à unir le sacrifice de leur personne au sacrifice du Seigneur.

Voilà ce que le Seigneur établissait au soir de la veille de sa Passion, lorsqu'il dit à ses Apôtres en instituant le sacrifice eucharistique : «Faites ceci en mémoire de moi.» C'est à eux seuls et à leurs successeurs qu'il conféra cet autre pouvoir sacerdotal de remettre les péchés ou de les retenir [3].

L'Ecriture-Sainte [4] parle, il est vrai, d'un sacerdoce général des fidèles, et appelle leur société un sacerdoce saint et royal, parce qu'ils sont devenus par la grâce des enfants de Dieu et des membres du corps de Jésus-Christ. De cette façon, ils ne participent pas seulement d'une manière générale à la dignité de Jésus-Christ, ils sont encore spécialemenr appelés à présenter au Père céleste, en union avec le sacrifice de Jésus-Christ, l'offrande d'eux-mêmes, de leurs prières et de leurs bonnes œuvres. Moïse [5] aussi avait appelé

[1] *Hébr.*, IX, 26. — [2] *Hebr.*, IV, 14 ; VI, 20 ; *Rom.*, VIII, 34. — [3] *Jean*, XX, 23. — [4] *I Pierre*, II, 5 ; IX, 10 ; *Apoc.*, V, 10. — [5] *Exod.*, XIX, 5, 6.

le peuple d'Israël un royaume sacerdotal, mais il n'avait pas laissé d'instituer, sur l'ordre de Dieu, un sacerdoce particulier dans la famille d'Aaron et de ses successeurs. Dans le christianisme, le sacerdoce général et le sacerdoce particulier de l'ancienne loi ne devaient pas être abolis, mais remplacés par un autre beaucoup plus parfait; l'ombre allait céder devant la réalité, la figure devant son accomplissement. Le sacerdoce général fut transformé en un autre plus élévé par la sanctification de la race et par son insertion dans l'homme-Dieu, et le sacerdoce visible, le sacerdoce particulier chargé d'offrir les sacrifices liturgiques devint beaucoup plus sublime. Sous l'Ancien Testament, c'était la naissance charnelle qui conférait la dignité sacerdotale; sous le nouveau, elle ne devait pas appartenir en propre à une caste ou à une race, mais devenir accessible à tous les hommes en toutes nations, être conférée par la voie sacramentelle à ceux qui en seraient dignes et qui seraient appelés de Dieu par ses représentants. Voilà ce que le prophète Isaïe, sous l'ancienne loi, prédisait déjà du royaume messianique [1]. L'autorité et la dignité du prêtre devait être d'autant plus grande et plus élevée, que le sacrifice qu'il était appelé à offrir était plus parfait, et les mystères qu'il devait administrer, plus importants.

Du sacerdoce général des fidèles, l'Eglise a déduit plus tard le plein pouvoir, même pour les laïques, de participer à l'enseignement sous la surveillance des successeurs des Apôtres, et, en cas de nécessité, d'administrer même le baptême, mais elle n'a jamais admis que les laïques eussent le pouvoir d'administrer tous les sacrements et d'offrir le sacrifice eucharistique ; elle n'a jamais trouvé que cette doctrine fût fondée dans la tradition ou dans l'Ecriture; c'est justement le contraire ; car il est dit en saint Paul : « Tout pontife est pris d'entre les hommes et établi pour les hommes, en ce qui regarde le culte de Dieu, afin qu'il offre des dons et des sacrifices pour le péché. Et nul ne s'attribue à soi-même cet honneur, mais il faut y être appelé de Dieu, comme Aaron [2]. » Dans un autre endroit, l'Apôtre [3] compare l'Eglise à un corps organisé, dont les différents membres

[1] *Is.*, LXVI, 21. — [2] *Hébr.*, v, 1, 4. — [3] *I Cor.*, XII, 20 et suiv.

sont destinés à des fonctions diverses et se complètent pour former un seul organisme.

Il suit de là que c'est uniquement en vue de l'ordre que quelques-uns d'entre les fidèles sont choisis et séparés pour les fonctions sacerdotales; car, de même que le Seigneur n'a pas été élu par les Apôtres, mais les Apôtres par lui; de même les Apôtres ont, de leur plein pouvoir, choisi parmi les fidèles des anciens et des évêques et leur ont conféré la mission d'en haut [1]. A plus forte raison ceux-ci ne pouvaient-ils pas se contenter d'une simple nomination faite par les fidèles pour exercer les pleins pouvoirs sacerdotaux, puisque la collation de ces pouvoirs était liée à un signe extérieur sacramentel, qu'eux seuls pouvaient accomplir. Il est vrai que Jésus-Christ, en conférant le pouvoir sacerdotal à ses Apôtres, n'a pas employé lui-même de signe extérieur, car l'Ecriture Sainte dit simplement qu'il leur donna cet ordre : « Faites ceci en mémoire de moi, » et qu'après sa résurrection il souffla sur eux et leur donna le pouvoir de remettre les péchés. Mais nous voyons par la conduite des Apôtres qu'ils n'ont ordonné des anciens et des prêtres que par l'imposition des mains [2], et qu'ils ont dû en recevoir l'ordre du Seigneur, car ils supposent qu'à cette imposition des mains est attachée une grâce particulière qui permettra, à ceux qui la reçoivent, de remplir dignement leurs fonctions [3].

3. C'est à Jésus-Christ lui-même, en sa qualité de véritable Fils de Dieu, qu'appartenait la plénitude du pouvoir royal, et il pouvait dire en toute vérité à Pilate qui semblait le révoquer en doute : « Vous n'auriez aucun pouvoir sur moi, s'il ne vous était donné d'en haut. » Toute autorité royale sur la terre n'était qu'un écoulement du pouvoir souverain qui appartient au Verbe, et qui s'étend sur le ciel, sur la terre et sur toutes les créatures. Ce pouvoir, en tant qu'il était nécessaire sur le règlement et le bon ordre des affaires religieuses, pour la conduite des fidèles sur le terrain de la morale et de la religion, devait demeurer dans son Eglise, notamment dans les mains de ses apôtres et de

[1] *I Tim.*, I, 3, 4; III, 1; *II Tim.*, II, 1. — [2] *Act.*, XIII, 3, 3. — [3] *I Tim.*, IV, 14; *II Tim.*, I, 6.

leurs successeurs. Car il les envoya munis des mêmes pouvoirs qu'il avait reçus de son Père [1], en leur disant que tout ce qu'ils lieraient sur la terre serait lié dans le ciel, que tout ce qu'ils délieraient sur la terre serait délié dans le ciel. Immédiatement auparavant, il avait dit que celui qui n'écoute pas l'Eglise doit être regardé comme un païen et un publicain [2].

Or, la loi des Apôtres ou de leurs successeurs doit être considérée des fidèles comme si elle venait du Seigneur lui-même; « car qui vous écoute m'écoute, et qui vous méprise, me méprise, et celui qui me méprise, méprise celui qui m'a envoyé [3]. » Ainsi les Apôtres se tenaient pour des hommes qui avaient reçu directetement de Dieu le pouvoir de gouverner l'Eglise chrétienne; ils excluent de la communion ecclésiastique les pécheurs opiniâtres [4], et les accueillent de nouveau quand ils ont fait pénitence. Au premier concile apostolique, ils proclament des lois généralement obligatoires, par la vertu du Saint-Esprit; ils établissent des évêques et des prêtres [5], et ils enseignent également de ceux-ci que le Saint-Esprit les a établis pour régir, en pasteurs dévoués, les fidèles que le Seigneur s'est acquis par son sang. Ce pouvoir de gouverner, ils ne le considèrent point comme venant des fidèles ou de l'Etat, pas plus que leur ministère de docteurs et de prêtres, mais le Seigneur leur a appris que c'est de lui qu'ils ont reçu, d'une manière immédiate et positive, le pouvoir de gouverner, et c'est d'une façon non moins expresse qu'ils remettent leurs pouvoirs à leurs successeurs. Jésus-Christ, en effet, appelle l'humanité à une fin surnaturelle; or une autorité qui devait lui en montrer le chemin, l'assister avec la sollicitude d'une mère, la prendre sous sa discipline et la préserver de tout danger, l'encourager et la fortifier quand il le faudrait, cette autorité ne peut pas émaner des fidèles et se développer par des voies naturelles; comme le pouvoir civil dans le temps des patriarches, il faut que ce soit Dieu lui-même qui l'ait directement instituée dans l'humanité par des moyens surnaturels. Une autorité qui ne

[1] *Jean*, XVII, 18; XX, 21. — [2] *Matth*, XVIII, 17. — [3] *Luc*, X, 16. — [4] *I Cor.*, V, 5. — [5] *Act.*, XX, 28.

s'annonce pas comme telle, mais qui fait dériver sa mission du peuple ou de l'Etat, ne peut rien revendiquer sur le terrain surnaturel de la religion; il ne lui reste qu'à abdiquer.

§ 63

(CONTINUATION)

La hiérarchie ecclésiastique et la primauté de saint Pierre d'après l'institution divine.

De même que l'Eglise forme un vaste organisme, dont les membres se complètent les uns les autres et constituent un seul corps, Dieu a voulu aussi que les représentants visibles du corps enseignant, du corps sacerdotal et du corps pastoral, formassent un organisme et un tout parfaitement ordonné.

1. Le Seigneur a établi le centre visible de l'unité dans la personne de l'Apôtre saint Pierre, en lui confiant les fonctions suprêmes de docteur, de Pontife et pasteur. Si, dans le principe, le Seigneur avait déposé tous les pleins pouvoirs dans les mains des Apôtres, ceux-ci ne devaient pas s'en servir les uns contre les autres, mais former une unité, constituer un seul corps, et gouverner une seule et même Eglise. Ainsi, quoiqu'il eût donné à tous les Apôtres le pouvoir de lier et de délier, il avait distingué saint Pierre entre tous, il fait de lui le roc de son Eglise, le garant de son éternelle durée et lui avait promis le pouvoir suprême des clefs dans le royaume des cieux : « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. Et je te donnerai les clefs du royaume des cieux, et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel[1]. » Mais ce n'est pas seulement à la personne de saint Pierre que Jésus-Christ fait ici une promesse; il parle en général et il fonde à perpétuité un centre et un roc au sein de son Eglise, afin qu'elle soit édifiée sur de solides fondements et puisse subsister jusqu'à la fin des siècles. Si le pouvoir de la primauté et la puis-

[1] *Matth.*, XVI, 18, 19.

sance des clefs n'avaient été donnés qu'à la personne de saint Pierre, le Seigneur n'aurait pas garanti l'éternelle durée de son Eglise, il ne l'aurait pas rendue invincible. De même le Seigneur n'a pas seulement en vue la personne de Pierre, mais les besoins de son Eglise, quand il prédit à Pierre, peu de temps avant sa passion, qu'il tomberait, tout en l'assurant que sa foi ne faiblirait point, mais qu'après s'être relevé de sa chute, il affermirait ses frères dans la foi [1]. Ce qui est prédit ici de saint Pierre s'applique au chef de l'Eglise en général. Si cette charge éminente doit toujours être remplie par un homme susceptible, comme saint Pierre, de chanceler et de faiblir, malgré sa bonne volonté, et de renier extérieurement la foi, sans devenir infidèle dans son cœur, il faut que la prière particulière du Seigneur fasse du chef de l'Eglise le boulevard inexpugnable de la vraie foi, que la lumière de la foi ne soit point obscurcie en lui, ni surtout entièrement éteinte, mais qu'elle serve de règle à tous ceux qui cherchent la vérité.

Toutes ces promesses se sont véritablement accomplies quand le Seigneur, après sa résurrection, institua saint Pierre le pasteur suprême de ses agneaux et de ses brebis, et que celui-ci, par la triple protestation de son amour pour Jésus-Christ, donna une garantie non seulement de sa foi, mais aussi de sa sollicitude pastorale pour les enfants de Dieu sanctifiés par Jésus-Christ [2].

Nous voyons déjà par les *Actes des Apôtres* comment saint Pierre fit usage de la prééminence qu'il avait reçue, bien qu'elle ne pût pas encore paraître dès cette époque d'une façon aussi éclatante que dans la suite, quand l'Eglise fut propagée par toute la terre, et que l'exercice des droits du pape eut été définitivement régularisé. Cependant ce fut saint Pierre, qui dès le commencement, dirigea l'élection d'un nouvel apôtre, saint Matthias [3], le premier qui, le jour de la Pentecôte [4], annonça l'Evangile, le premier qui reçut les gentils dans l'Eglise, présida le concile de Jérusalem et y prononça le mot décisif [5]. La controverse qui éclata entre

[1] *Luc*, XXII, 31, 32. — [2] *Jean*, XXI, 15-17. — [3] *Actes*, I, 15. — [4] *Actes*, II, 15. — [5] *Gal.*, II, 11-18.

lui et saint Paul à Antioche, peut-être peu de temps après le concile des Apôtres, ne signifiait nullement que saint Paul contestât la prééminence de saint Pierre, ni en général qu'il suivît une autre ligne de conduite. Pour le fond, ils étaient du même sentiment, comme on le voit par la réception de Corneille et par le décret de Jérusalem. Le blâme de saint Paul contre le prince des Apôtres ne regardait que les usages des Juifs, auxquels Pierre avait cru devoir s'accommoder, à cause de leurs idées étroites, en repoussant les pagano-chrétiens.

Quant à savoir à qui saint Pierre transféra son pouvoir de primauté, on ne saurait l'apprendre de l'Ecriture-Sainte, mais de la tradition. Or, la tradition nous enseigne, et on peut établir par les témoignages les plus formels de l'histoire, que saint Pierre a fondé et dirigé l'Eglise de Rome et qu'il y a souffert le martyre. Mais il n'est pas moins certain que dès l'origine l'évêque de Rome, et lui seul, a revendiqué les pleins pouvoirs du prince des Apôtres et que l'Eglise l'a toujours reconnu pour le légitime successeur de Pierre et le père de la chrétienté.

2. Avec le prince des Apôtres, saint Pierre, ce furent d'abord les autres Apôtres qui possédèrent les pleins pouvoirs de l'enseignement, du sacerdoce et du pastorat suprêmes; ils ne furent limités dans leurs fonctions qu'en ce que, subordonnés à Pierre, ils devaient se régler sur ce principe de l'unité, et lui demeurer unis dans la foi et dans la communion ecclésiastique, quand même le Saint-Esprit ne les aurait pas excités à rester attachés les uns aux autres par la charité la plus étroite. Ils devaient donc, dès le principe, comprendre dans leur propre personne, tous les degrés ou tous les ordres de la hiérarchie, de même qu'aujourd'hui encore tous les ordres ne forment qu'un seul sacrement. Mais le Seigneur a dû leur intimer l'ordre de s'adjoindre d'autres auxiliaires selon les besoins des fidèles et d'organiser la hiérarchie; lui-même avait déjà précédemment envoyé soixante-douze disciples, en les subordonnant aux Apôtres.

Puis donc que les Apôtres possédaient dans leur plénitude les pouvoirs ecclésiastiques, ils étaient les premiers évêques et les premiers pasteurs de l'Eglise. Mais dès que

la communauté chrétienne s'étendit hors des murs de Jérusalem, que les Apôtres, selon l'ordre du Seigneur, portèrent la semence de l'Evangile dans d'autres contrées et fondèrent partout des communautés, il fallut songer aussi à instituer des chefs et des pasteurs pour remplir les fonctions de docteurs, de prêtres et de pasteurs, afin qu'ils veillassent au maintien de l'unité ecclésiastique. Que les premiers dignitaires de ces communautés nouvellement établies aient été des évêques, l'Ecriture Sainte ne le dit pas expressément, et on ne saurait le conclure rigoureusement des besoins de ces communautés naissantes, qui autrement auraient manqué d'un chef suprême et de juridiction propre : car les Apôtres pouvaient rester en personne les propres évêques des communautés fondées par eux. Le mot ἐπίσκοπος, qui est emprunté aux Septante et à l'usage profane des païens, et qui se trouve quatre fois dans le Nouveau Testament[1], ne prouve pas que les premiers chefs des communautés apostoliques aient été des évêques; car il est visible que dans tous ces passages ce mot est pris pour synonyme de πρεσβύτερος; et dans quelques-uns même, ces deux mots alternent ensemble[2]. En général, les termes qui ont servi à désigner les différents emplois n'ont pu être fixés qu'avec le temps.

Il est vrai que plusieurs raisons internes semblent indiquer que les Apôtres, notamment dans les petites communautés, se virent dans la nécessité de n'établir qu'un collège de prêtres ou d'anciens. D'une part, en effet, cette institution était plus commune chez les Juifs, et, d'autre part, elle convenait mieux dans la circonstance; car les Apôtres devaient tenir à conserver la haute surveillance et à rattacher les communautés à des cercles plus étendus. Dans certains cas, un collège de prêtres devait être plus propre à empêcher les divisions dans les communautés mêlées de païens et de Juifs convertis. Quant à croire que les Apôtres n'auraient pu trouver de suite des sujets convenables pour en former de vrais évêques, cette supposition ne paraît pas fondée, car le christianisme ne faisait pas des

[1] *Actes*, xx, 28; *Phil.*, I, 1; *I Tim.*, I, 17. — [2] Dœllinger, *Christianisme et Eglise*, p. 303, en allem.

progrès si prodigieusement rapides. De plus, nous voyons déjà au sixième chapitre des *Actes* des Apôtres (v. 7), qu'un grand nombre de prêtres (ἱερέων) avaient embrassé la foi, et que plus tard [1], à Antioche, plusieurs prophètes et docteurs, chargés de l'office divin (liturgie), imposèrent les mains à Barnabé et à Saul, pour les consacrer prêtres et évêques. Mais il demeure toujours que les anciens eux-mêmes, que les Apôtres instituèrent partout, n'avaient pas encore, dans le principe, en ce qui regarde l'instruction des fidèles, l'importance qu'ils devaient avoir dans la suite des temps, et nous comprenons très bien, au point de vue de la divine Providence, que la grâce et les dons accordés en vue de la prédication de l'Evangile remplaçaient au commencement ce que devaient faire dans la suite la culture scientifique des Apôtres. Dans l'Eglise de Corinthe, la grâce paraît avoir agi d'une façon si étendue, que l'Apôtre ne mentionne pas même, parmi les différents membres de l'Eglise, les fonctionnaires ordinaires, les prêtres et les évêques [2]. Cependant ce n'étaient pas les fidèles favorisés des dons extraordinaires de la grâce qui étaient chargés du gouvernement de l'Eglise, de l'oblation du sacrifice et de la dispensation des sacrements; ils ne faisaient que participer à l'enseignement. Les prêtres doivent toujours avoir existé à côté d'eux, et dans les Epîtres ultérieures de l'Apôtre, ils sont, avec les diacres, toujours mentionnés comme les seuls fonctionnaires de l'Eglise ; il n'est pas question des autres personnes pourvues des dons extraordinaires de la grâce. Nous devons supposer, toutefois, du moins en vertu de la tradition, qui attribuait une autorité particulière aux Eglises apostoliques en raison de la succession non interrompue de leurs évêques, que dans les grandes communautés, les Apôtres ne laissaient pas vaquer la charge épiscopale, ce centre d'unité pour les communautés, et qu'ils ne s'en réservaient que le gouvernement extraordinaire. Sans cela, l'organisme de l'Eglise eût été défectueux et incomplet, d'autant plus que les Apôtres, pendant leurs longues absences, ne pouvaient diriger qu'imparfaitement les communautés. Ainsi la tradition parle des sièges épiscopaux de Jérusalem, d'An-

[1] *Actes*, XIII, 1. — [2] *I Cor.*, XII, 28. Cf. *Eph.*, IV, 11.

tioche, d'Alexandrie, de Corinthe, d'Athènes, qui étaient occupés par les Apôtres eux-mêmes, ou qui le furent de bonne heure par les disciples des Apôtres ; elle nous apprend aussi que le ministère apostolique fut dès l'origine distinct du ministère épiscopal, que les Apôtres durent être les témoins de la résurrection, que leur sphère d'opération, étant apostolique, ne devait pas être locale, comme celle des évêques, mais s'étendre au monde entier. Si la différence entre les prêtres et les évêques n'apparaît clairement que dans les dernières Epîtres de saint Paul, cela ne prouve pas encore que l'institution des évêques n'ait eu lieu qu'à cette époque ; car c'est alors surtout qu'elle aurait trouvé de l'opposition. Mais il est aisé de comprendre que l'Apôtre, voyant arriver le terme de son ministère, ait senti davantage le besoin de donner aux évêques institués par lui des règles de conduite, et de leur inculquer avec plus de force le devoir de veiller sur les fidèles. Et il en fut ainsi en réalité. Saint Paul, dans son Epître aux Philippiens[1], nous parle d'un collège en fonction, et surtout du disciple Timothée, comme d'un homme qui jouissait dans l'Eglise d'Ephèse de toute l'autorité épiscopale ; car il aurait établi des prêtres et des diacres, jugé de leur mérite, exercé sur eux la surveillance, et admis des plaintes contre eux[2]. Ces pleins pouvoirs, Paul les conféra également à Tite pour Crète, comme il ressort de l'Epître qu'il lui adressa, et la tradition confirme ce fait, en disant que Timothée fut le premier évêque d'Ephèse, et Tite le premier évêque de Gortyne[3]. On ne voit nulle part que la juridiction des Apôtres ait été transférée à un collège de prêtres, ni que ceux-ci se soient attribués le pouvoir d'ordonner validement des prêtres.

L'institution apostolique des diacres, qui forment le troisième et le plus bas degré de la hiérarchie, si nous laissons de côté les ordres qui furent plus tard établis par l'Eglise, et qui ne sont pas de droit divin, mais de droit ecclésiastique, est clairement mentionnée au sixième chapitre des *Actes des Apôtres*. Comme les Hellénistes se croyaient dédaignés dans les agapes par les judéo-chrétiens de Pales-

[1] IV, 3, *Germane compar.* — [2] *I Tim.*, I, 3; III, 1, 2; IV, 11; V, 17 et suiv.; *II Tim.* II, 2. — [3] Compar. *III Jean*, IX, 10; *Apoc.*, I, 16 et suiv.

tine, parce qu'on n'avait pas assez d'égards pour leurs veuves, les Apôtres en choisirent sept d'entre eux, leur imposèrent les mains et les chargèrent de servir dans les agapes et dans la célébration de l'Eucharistie (διακονεῖν τραπέζαις), de prendre part à la prédication de l'Evangile et à l'administration du baptême.

La tradition unanime de l'Eglise a vu dans ce récit des *Actes des Apôtres* l'institution du diaconat, et elle l'a expliquée en disant que les Apôtres n'avaient pu agir en cela de leur propre autorité, qu'ils n'avaient pas fait une chose de pure discipline (*de jure ecclesiastico*), comme pour l'établissement des diaconesses, mais qu'ils avaient exécuté un ordre divin, en vertu duquel le diaconat devait former un des éléments essentiels de la hiérarchie ecclésiastique.

§ 68

(CONTINUATION)

Les marques de la véritable Eglise de Jésus-Christ, et ses prérogatives.

Le Seigneur s'était proposé de fonder sur la terre une grande société visible, dans laquelle la vérité céleste serait perpétuellement proclamée et la grâce dispensée à tous pour leur rédemption et leur sanctification. Il avait déclaré que tous les hommes devraient entrer dans cette société, opérer leur salut, et, sous l'influence de son éducation maternelle, de ses leçons et des grâces qu'elle dispense, acquérir la vie éternelle. Il fallait donc que cette institution fût extérieure et visible ; car, l'homme étant un être spirituel et sensible, doit s'élever des choses sensibles aux choses célestes et spirituelles. Elle devait en outre fournir la preuve incessante qu'elle était divine, être accréditée de Dieu par des miracles [1], se rendre visible à tous comme une cité placée sur une montagne [2], au cas où il se présenterait plusieurs sociétés religieuses prétendant être la véritable Eglise.

A considérer les choses de ce point de vue, il est indubitable que Jésus-Christ n'a fondé qu'une seule Eglise. Chaque

[1] *Marc*, XVI, 17, 18; *Jean*, XIV, 12. — [2] *Matth.*, V, 14, 15.

fois que le Seigneur et ses Apôtres parlent de l'Eglise, ils la désignent comme un seul royaume de Dieu, comme un seul bercail placé sous la surveillance d'un seul Pasteur [1]; comme un corps dont les membres sont unis sous un seul chef pour constituer un seul organisme vivant; comme une vaste société, qui n'a qu'une même foi et un seul baptême [2]. Quand le Sauveur, avant de commencer sa passion, fit une prière solennelle pour son Eglise, il demanda surtout pour elle l'unité; il demanda que tous les siens demeurassent un en lui, comme il est un avec son Père, afin que tous ceux qui avaient été rachetés et sanctifiés en Dieu pussent reconnaître leur centre, qu'ils avaient perdu par le péché. « Et je ne prie pas seulement pour eux, mais aussi pour ceux qui, par leur parole, croiront en moi, afin qu'eux aussi ils soient un en nous, et que le monde croie que vous m'avez envoyé [3]. »

Or pour que le monde reconnaisse dans cette unité de l'Eglise la marque de sa divinité, il ne suffit pas qu'il y ait accord dans une confiance indéterminée aux mérites de Jésus-Christ, qu'on accepte le baptême et l'Ecriture Sainte, il faut encore que dans l'Eglise l'individu subordonne sa personnalité à un centre d'unité commun et supérieur, à une autorité une en elle-même; qu'il soumette sans réserve sa pensée et ses vues théologiques à Dieu comme autorité suprême, qu'il lui assujettisse sa volonté dans l'obéissance et l'amour, parce qu'il est le législateur souverain et la bonté par excellence. C'est ainsi seulement que pouvait être supprimée la discorde, la désunion qui était entrée dans le monde par le péché, et que l'homme pouvait retourner à Dieu, son centre unique; c'est ainsi seulement que l'unité pouvait être rétablie dans le genre humain, et dans l'Eglise en particulier.

Par le péché en effet, la volonté s'éloigne de Dieu et se concentre en elle-même pour prendre la place de Dieu ; de là la division, le morcellement, la discorde, conséquences du péché. Le royaume de Dieu a pour objet de détruire ce royaume du péché et de rétablir l'unité dans le genre humain. Il devait donc aussi porter au front la marque sensible

[1] *Jean*, x, 16. — [2] *Eph.*, iv 5. — [3] *Jean*, xvii, 20, 21.

de l'unité et renfermer dans son sein une autorité visible, dont la parole fût pour l'humanité la règle suprême de son intelligence et de sa foi ; dont les lois fussent la règle souveraine de sa volonté, de ses actions, de sa vie ; autorité une et unique qui tînt la place de Dieu et qui fût le centre de tout développement au sein de l'humanité. C'est ainsi que l'Eglise était une et unique du vivant du Seigneur; tous reconnaissaient le Dieu homme pour leur chef et leur centre et se soumettaient à lui de bon gré. C'est ainsi que l'Eglise était une et unique au temps des Apôtres, car toutes les communautés fondées par eux attribuaient à leurs fondateurs et à leurs pères l'autorité décisive dont ils recevaient la règle de leur foi, de leur culte et de leurs mœurs, et à leur tour les Apôtres formaient un seul organisme, ils se soumettaient au prince des Apôtres, leur chef visible, et à la volonté divine manifestée par sa bouche, constituant avec lui une seule unité. Telle est l'unité que Jésus-Christ réclamait dans son Eglise lorsqu'il laissa partir ceux qui ne voulaient pas croire sans réserve à sa parole et prétendaient suivre leur propre sentiment. Telle est l'unité qu'il exigeait lorsqu'il déclara que celui qui refuserait d'entendre l'Eglise devrait être tenu pour un païen et un publicain. Telle est enfin l'unité que demandaient les Apôtres quand ils excluaient de la communion ecclésiastique les hérétiques opiniâtres [1], aussi bien que les transgresseurs audacieux de l'ordre moral. Sans autorité et sans unité dans l'autorité comme représentant Jésus-Christ, il ne peut y avoir d'unité véritable dans une communauté, et sans un centre visible d'unité dans l'autorité de l'Eglise, aucune unité visible ne peut subsister dans l'Eglise.

Qu'on ne dise point que le christianisme prêche la liberté et l'indépendance des individus et qu'il ne peut avoir enseigné une unité ou uniformité qui supprimerait la liberté des convictions religieuses et le libre mouvement de la vie; qu'on ne dise point que dans le christianisme l'unité des convictions religieuses, du culte, de la discipline et de la vie vient de bas en haut, que l'unité collective doit résulter de la conformité des tendances dans les individus. Une

[1] *Coloss.*, II, 8; *II Tim.*, IV, 14; *Tit.*, III, 10; *Gal.*, I, 8.

pareille unité existe aussi dans l'empire du mal, où chacun, tout en étant poussé par l'égoïsme et cherchant dans son propre moi son bien suprême et son tout, forme cependant avec d'autres une unité collective d'êtres qui poursuivent le même but; où les individus suivent du moins une direction uniforme en ce qu'ils sont hostiles à l'empire du bien. Les hommes forment déjà par nature une unité beaucoup plus étroite, comme descendants d'un même père, comme membres d'une même race, d'un seul et vaste organisme, comme êtres pourvus des mêmes facultés et des mêmes instincts naturels. L'unité que Jésus-Christ a voulue dans son Eglise devait être tout autre que celle qui règne dans l'empire du mal, et beaucoup plus intime et plus haute que celle de l'ordre naturel ; car c'est par en haut que les hommes devaient devenir un, en vertu d'une autorité divine ; ils devaient être un dans la possession de la vérité surnaturelle, qu'il a apportée du ciel ; un par leur union avec lui, le nouvel ancêtre et le chef de la race ; un comme membres d'un même organisme, du corps de Jésus-Christ le Fils de Dieu.

C'est ainsi que, pour la première fois, l'unité du genre humain déjà réclamée par sa nature s'est réalisée d'une manière parfaite, et que Dieu lui-même est devenu le centre, le foyer qui vivifie et retient tout par ces moyens surnaturels. Mais pour que le dépôt de la vérité et de la grâce demeurât pur et intact, qu'il fût le lien d'une unité surnaturelle dans l'humanité, Jésus-Christ a institué dans son Eglise visible une autorité visible, et il a établi pour cette autorité un centre visible d'unité dans saint Pierre, le prince des Apôtres, et dans ses successeurs. Cela n'empêche pas qu'il y ait chez les individus une manière matériellement différente de concevoir le contenu du dogme ; mais l'unité proprement formelle dans la foi et dans la connaissance religieuse, existe avec cette autorité de l'Eglise, mais seulement avec elle.

Tout ce que la notion d'Eglise renferme de grand, de sublime, de divin pour l'homme subsiste ou disparaît avec l'unité au sens exposé. C'est par là que Jésus-Christ continue de vivre dans l'Eglise, qu'il absorbe et s'assimile tout. Dominant l'espace et le temps, toutes les particularités nationales, il élève jusqu'à lui l'humanité par son repré-

sentant visible, et sur lui-même comme sur son unique fondement, il bâtit avec elle un temple magnifique au Seigneur. Qu'on ne croie pas pour cela que l'Eglise entrave le libre développement de l'esprit, qu'il n'y ait qu'une seule volonté qui conduise l'humanité tout entière avec un pouvoir despotique. D'abord l'autorité de l'Eglise ne peut s'exercer que par des moyens moraux ; les ressources que Dieu a mises entre ses mains ne sont pas la force physique, mais la puissance de la vérité et de la grâce. C'est par la libre conviction, par la satisfaction accordée aux plus nobles besoins du cœur, à son besoin de religion et d'union avec Dieu, de rédemption et de sanctification, qu'elle a pris le rang que l'humanité et la liberté lui reconnaissent. Le Seigneur, quand il a envoyé ses Apôtres, ne les a pas armés du glaive ; il les a chargés d'enseigner et de baptiser, c'est-à-dire de répandre la vérité et la grâce et d'amener ainsi les hommes à reconnaître leur autorité.

Le plus grave châtiment qu'ils pussent employer, c'était d'exclure les rebelles de la participation à ses grâces, à ses sacrements, aux marques d'honneur qu'elle a coutume de décerner à ses membres. S'il est au monde une autorité qui respecte la liberté des personnes, qui protège et sauvegarde la liberté du progrès, c'est assurément l'Eglise : toujours elle part de ce principe qu'elle ne doit exercer qu'une influence morale ; elle ne poursuit jamais que la régénération morale de l'homme ; toujours elle a élevé la voix contre l'oppression, contre les attentats à la liberté. On ne peut considérer son autorité comme attentatoire à la liberté que lorsqu'on répudie l'autorité de quelque nature qu'elle soit et qu'à la liberté on veut substituer l'arbitraire ; quand on poursuit comme but l'apothéose du moi et qu'on veut l'émanciper de tout ordre.

Comment une pareille autorité paralyserait-elle le développement des esprits, elle qui a été justement établie pour élever, former, ennoblir le genre humain dans cette vie comme dans la vie future ? La liberté serait-elle synonyme de licence, serait-elle amoindrie par la loi et par l'autorité, elle qui, sans l'autorité, ne serait pas même concevable ? La libre recherche serait-elle entravée parce que la vérité divine l'éclaire comme une étoile lumineuse dans toutes ses

voies obscures et lui ouvre de nouvelles perspectives ? Sans doute l'Eglise ne déclarera jamais que l'erreur est la vérité; elle opposera toujours aux tendances incorrigibles de l'homme vers les nouveautés la prédication immuable de la vérité divine; toujours elle exigera de chacun une soumission absolue à sa vérité et à sa loi, et l'humble acceptation de sa grâce; elle demeure un boulevard inexpugnable en face de la licence et de l'arbitraire ; un scandale pour l'intelligence humaine qui refuse de se soumettre ; un supplice pour l'orgueil qui ne veut pas fléchir. Mais elle ne peut pas sacrifier son autorité à ces tendances perverses et titanesques; elle doit au contraire l'exercer pour le bien de l'humanité. Sans doute le Seigneur a déclaré que l'incrédulité et l'hérésie, la licence et la révolution conjureraient ensemble pour détruire l'unité de son Eglise, pour lui ravir, avec son caractère divin, sa vertu et son énergie ; mais c'est précisément pour cela qu'il lui a promis et envoyé le Saint-Esprit, afin d'y maintenir l'unité, afin d'inspirer à tous le véritable esprit de foi et de charité, et de conserver au corps enseignant notamment, son centre et son point d'unité, dans l'unité de la doctrine et du culte, pour l'aider et retenir fermement tout ce qui est d'institution divine, tout ce qui existe dans l'Eglise, pour l'éclairer et l'empêcher de rompre sa tradition, malgré tous les développements de la législation, de la discipline et de la doctrine. L'unité est donc un effet du Saint-Esprit, et pour l'Eglise, à qui elle appartient, un signe de sa divinité et de sa vérité. Car une autorité humaine qui se développerait de bas en haut ne serait jamais capable de maintenir l'unité dans le sens indiqué et de subsister jusqu'à la fin des temps. Tout ce qui est d'origine humaine, tout ce qui doit son existence à des êtres finis, conserve le caractère des choses passagères, il ne saurait braver l'action du temps ni garder son unité et son identité. Lors donc que le Sauveur déclare que le monde recennaîtra ses disciples en ce qu'ils s'aimeront les uns les autres, on peut dire de même qu'il reconnaîtra son Eglise à l'unité et à la charité qui règneront dans son sein.

2. La véritable église ne doit pas seulement être une et unique, elle doit encore être sainte. Il est vrai que le Sauveur, comme nous l'avons vu plus haut, n'a pas fait de la

sainteté une condition nécessaire pour appartenir à l'Eglise visible ; il l'a fondée, pour travailler sans relâche à la sanctification des pécheurs et de tous ses membres. De là vient que les fonctions de l'enseignement, du sacerdoce et du ministère pastoral ne dépendent pas de la sainteté de ceux qui les exercent. Le Seigneur n'a pas institué une société de fanatiques qui se croiraient eux-mêmes des saints, qui ne souffriraient que des saints parmi eux et ne voudraient confier de fonctions qu'à eux. L'homme, ici-bas, ne peut être assuré ni qu'il est personnellement saint, ni qu'il appartient à l'Eglise invisible ; mais il doit opérer son salut avec crainte et tremblement. Cependant il faut aussi en un certain sens que l'Eglise extérieure soit sainte ; c'est-à-dire, qu'elle vise de toute manière à la sainteté, par sa doctrine, par son culte, par sa législation, par sa discipline, par ses sacrements, par toutes ses institutions ; qu'elle poursuive et réalise autant que possible la sainteté de ses membres. Car le Seigneur l'a déclaré lui-même : C'est uniquement dans ce but qu'il est descendu du ciel, et saint Paul affirme qu'il a fondé l'Eglise dans le même dessein : « Epoux, aimez vos femmes comme Jésus-Christ a aimé son Eglise et s'est lui-même livré pour elle afin de la sanctifier de la purifier dans l'eau du baptême par la parole de vie, pour la faire paraître devant lui pleine de gloire, sans tache, sans ride, ni rien de semblable, mais sainte et irrépréhensible[1]. » C'est pourquoi saint Paul assure que tous les fidèles sont appelés à la sainteté[2], et lui-même les appelle des saints[3], en tant qu'ils sont sanctifiés par la grâce et doivent aspirer à une sainteté de plus en plus grande. Une société religieuse qui ruinerait la morale par sa doctrine, qui déclarerait la sainteté inutile ou impossible, qui ne l'aurait pas en vue dans sa législation et sa discipline ne serait pas la véritable église de Jésus-Christ. Nous devons attendre, en outre, de la véritable Eglise, que ses efforts pour sanctifier les âmes ne seront pas stériles, mais qu'elle opèrera une régénération morale dans les individus comme dans la masse de l'humanité, et qu'elle agira comme telle au dehors. Delà vient que plus tard les

[1] *Eph.*, v, 25 et suiv. — [2] *Rom.*, vi, 19; *Phil.*, iv, 8; *Col.*, i, 21, 22; *Tit.*, ii, 14; *I Pierre*, i, 2. — [3] *Eph.*, i, 1, 4.

Pères invoquèrent en faveur de la divinité de l'Eglise, la multitude des pécheurs convertis, des pieux ascètes et des saintes âmes qui avaient été formés par l'Eglise, les nombreux exemples de vertu héroïque, d'actes de dévouement inspirés par l'amour du prochain.

3. L'Eglise ne devait pas être seulement universelle par sa notion et par son but, ainsi que nous l'avons montré ci-dessus ; elle devait porter en traits visibles les caractères de la catholicité. Il est vrai qu'elle a reçu le nom de catholique dans la suite des temps ; mais elle montrait déjà dans l'ère apostolique qu'élevée au-dessus de toutes les particularités nationales, elle ne professait qu'une seule doctrine divine destinée à sauver tous les hommes[1], qu'elle enseignait le culte d'un seul Dieu, créateur, rédempteur et sanctificateur de tous les hommes. Elle a prouvé en fait qu'elle avait pour mission de prêcher l'évangile à tous les peuples et elle a fait de la charité surnaturelle envers tous, la règle suprême de sa morale. On le voit, la catholicité de l'Eglise n'est autre que son unité au milieu de toutes les nations de la terre.

4. La véritable Eglise devait toujours porter au front les signes visibles de son authenticité ou apostolicité et manifester au dehors qu'elle vient réellement des Apôtres et de Jésus-Christ, qu'elle peut faire remonter jusqu'à eux sa doctrine, son culte, ses sacrements, son pouvoir pastoral, sacerdotal et doctrinal, par une succession ininterrompue et légitime, extérieure et visible. Car le lien qui unit les membres de l'Eglise en un même corps, n'enlace pas seulement ceux qui vivent sur la terre à un point déterminé du temps ; le corps unique de Jésus-Christ se compose de tous les hommes qui sont entés sur lui, à quelque nation et à quelque siècle qu'ils appartiennent ; c'est pourquoi saint Paul dit que les fidèles sont édifiés sur le fondement des Apôtres et des prophètes[2] ; aussi l'Eglise s'est toujours crue obligée, dans son enseignement, dans ses fonctions sacerdotales et pastorales, de conserver ce qui lui avait été confié par les Apôtres, d'écarter de ce dépôt de la vérité, de la loi, du culte et de

[1] *Rom.*, v, 18. — [2] *Eph.*, II, 20; *Apoc.*, XXI, 24.

son organisation toute nouveauté et tout changement, et de retenir à tous égards sa succession apostolique.

5. Entre les prérogatives dont le Seigneur a doté son Eglise, il en est une qui mérite encore une attention particulière ; nous l'avons déjà mentionnée à propos de l'enseignement de l'Eglise : c'est son infaillibilité. Sans doute, une autorité vivante et infaillible n'est pas absolument nécessaire pour conserver et transmettre chacune des vérités de la révélation divine, surtout quand elle ne dépasse pas trop la portée de l'intelligence humaine. Il se peut que la tradition orale ait maintenu longtemps chez plusieurs peuples, quelques traces affaiblies de la première révélation faite dans le paradis terrestre, sans le concours d'un enseignement infaillible dirigé par le Saint-Esprit. Mais cette tradition tomba de plus en plus dans l'oubli, et les quelques restes de vérité qui subsistèrent furent tellement mêlés d'erreurs et d'extravagances, qu'il était difficile de les reconnaître. Le péché obscurcit de jour en jour même la lumière naturelle de la raison, et il devint au moins moralement nécessaire, pour conserver la connaissance de Dieu et de sa loi dans toute sa pureté, que Dieu intervînt par sa révélation, afin que les vérités de la religion naturelle, subsistassent au moins chez un seul peuple, le peuple juif, que l'espérance au futur Messie y demeurât vivante, et se répandît de là parmi les hommes qui, chez les autres nations soupiraient après un libérateur. Tel est le but que Dieu se proposa en se révélant au peuple d'Israël par l'organe de Moïse, son serviteur. Mais il prit aussi des mesures pour conserver la révélation, et il institua dans Israël un sacerdoce de la famille d'Aaron pour veiller au maintien de la loi et du culte légal. De plus, Dieu suscita de temps en temps des prophètes, qu'il favorisa de révélations spéciales, destinées à entretenir et à développer les précédentes. La Synagogue, il est vrai, n'était pas pour cela infaillible, mais il n'était nécessaire qu'elle le fût à cette époque ; car il s'agissait surtout, dans l'Ancien Testament, de sauvegarder les vérités de la religion naturelle, et seulement quelques vérités de l'ordre surnaturel, de maintenir la foi au Messie futur et à la vocation surnaturelle de l'homme. Mais une institution semblable à celle de l'Ancien Testament ne suffisait point

pour la révélation chrétienne, comme le christianisme était le couronnement de la révélation, le prophétisme de l'Ancien Testament devait être remplacé par un corps enseignant divin et continu. Or, dès qu'il s'agit de transmettre, de prêcher, de conserver dans leur plénitude et dans leur intégrité des vérités surnaturelles et incompréhensibles, on est forcé d'admettre qu'il faut, pour les faire accepter, une autorité particulière, un secours spécial de la grâce, afin qu'elles demeurent exemptes d'erreur.

C'est précisément parce que le christianisme renferme un si grand nombre de vérités qui dépassent absolument toutes nos conceptions humaines, qu'une autorité vivante et permanente est indispensable, d'une part, pour bien comprendre et pour expliquer infailliblement le sens de ces vérités, d'autant plus que la vraie foi est exigée de nous comme une condition nécessaire du salut ; et, d'autre part, afin de pouvoir en face des interprétations diverses qui surgissent, donner le véritable sens de ces vérités, les conserver pures et intactes jusqu'à la fin des temps, et les faire accepter par les hommes. On ne concevrait point que le Fils de Dieu eût abandonné au caprice des hommes la vérité qu'il avait apportée du ciel, et à laquelle toute la révélation de l'Ancien Testament avait servi de prélude et de préparation ; qu'il fût loisible à chacun de l'interpréter et de la traiter à sa fantaisie. Dans ce cas, Dieu aurait fait beaucoup moins pour la révélation du Nouveau Testament que pour celle de l'Ancien. L'homme a besoin de connaître exactement les vérités de la foi, avant d'arriver à y croire d'une foi explicite. Or, une pareille certitude serait radicalement impossible, s'il n'y avait point d'autorité ecclésiastique infaillible, qui nous ouvrît le sens des vérités mystérieuses de la révélation et nous en indiquât le contenu. Sans elle, la foi divine et complète à la révélation chrétienne devient impossible, et l'homme en est réduit à ses recherches personnelles dans les Saintes Ecritures, il n'aboutit d'ordinaire qu'à des opinions et à des vues subjectives en matière de religion ; ou bien il se persuade follement qu'il peut atteindre à la vérité, sans une autorité extérieure et visible, par des relations immédiates avec Dieu, au moyen de quelque illumination miraculeuse : ce qui rend impossible et l'unité dans la société reli-

gieuse, et la foi divine qui produit cette unité. La porte est ouverte à toute espèce de fanatisme.

Quand nous considérons la position éminente que Jésus-Christ a assignée à son Eglise, et la tâche qu'il lui a imposée en général nous sommes forcés de conclure qu'il ne pouvait pas la priver du don de l'infaillibilité. Il était descendu du ciel pour affranchir le monde entier du péché et de la misère, pour supprimer la supertition et l'idolatrie, pour dissiper la nuit de l'erreur et de l'ignorance, pour montrer à tous le chemin du ciel et leur fournir les moyens d'arriver à la vie éternelle.

Tout cela, le Seigneur ne pouvait pas l'accomplir, en paraissant une fois sur la terre sous la forme humaine, pour se retirer ensuite dans des sphères inconnues. Il devait et il a voulu demeurer éternellement au milieu de nous, non seulement par sa providence générale, mais d'une façon toute particulière. Le flambeau qu'il a allumé pour éclairer notre intelligence sur la vie présente et sur la vie future, pour nous découvrir les mystères de la vie divine devait luire sans relâche, et, au lieu de décroître, augmenter incessamment. Il fallait donc que le Seigneur fondât un établissement pourvu de tous les pouvoirs, de toutes les prérogatives qui le missent en état de tirer les hommes de la misère et du péché, et de les gagner pour le ciel et pour Dieu. Or, comment une institution aurait-elle atteint ce but, si l'on avait été réduit à craindre qu'elle n'induisît les hommes en erreur et ne le détournât peut-être de Dieu ?

Enfin, les relations que le Seigneur établit entre lui et son Eglise, en la choisissant pour son épouse[1], pour son propre corps[2], en formant en quelque sorte avec elle une personne morale ; ne permettraient pas qu'elle pût devenir la proie de l'erreur et du mensonge. S'il y a des membres inutiles dans son corps, et des vases d'argile dans sa maison, il faut cependant que l'organisme visible de l'Eglise, et non pas seulement l'Eglise invisible, demeure à l'abri de l'erreur et du mensonge. C'est précisément à cette Eglise visible, et notamment aux représentants du pouvoir enseignant, sacerdotal et pastoral, qu'il a donné la mission dont

[1] *Eph.*, v, 12. — [2] *Eph.*, I, 22; IV, 4.

nous parlions ci-dessus ; c'est avec elle qu'il a noué ces relations que nous avons justement considérées dans la cause de son infaillibilité.

Mais ce n'est pas seulement notre raison qui, lorqu'elle réfléchit, se persuade de la nécessité d'une autorité infaillible ; l'Ecriture-Sainte démontre l'existence effective d'une telle institution, et elle la démontre d'une manière certaine, même à ne l'envisager que comme un témoignage humain digne de foi parce qu'il est authentique et mérite créance. Quand le Seigneur dit à Pierre [1] qu'il bâtira sur lui son Eglise et que les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle, il lui donne par là-même la promesse qu'elle ne s'écartera point de la vérité, mais lui demeurera fidèle jusqu'à la fin des temps. Ailleurs [2], il promet aux apôtres qu'il sera avec eux jusqu'à la fin du monde, et dans son discours d'adieux, après qu'il eut institué l'Eucharistie afin de demeurer perpétuellement parmi eux, il leur annonce qu'il ne sera pas toujours avec eux d'une manière visible et corporelle, afin que leurs âmes soient tournées davantage vers les choses invisibles et célestes ; qu'il leur enverra un autre consolateur qui les introduira dans toute vérité, et leur donnera la même certitude qu'il leur avait donné de vive voix pendant sa carrière terrestre. Il leur enverra l'Esprit de vérité, afin qu'il demeure éternellement avec eux. « Or, ce consolateur, l'Esprit-Saint que le Père enverra en mon nom, vous enseignera toute chose et vous fera souvenir de tout ce que je vous ai dit [3]. » Il ne leur annoncera donc point de révélations nouvelles, mais il les assistera, afin qu'ils ne perdent pas un seul iota de la vérité chrétienne, qu'ils la conservent intégralement et dans son sens exact jusqu'à la fin des temps et qu'ils la publient dans tout l'univers. Si le Seigneur n'avait promis à ses apôtres que le secours d'une providence générale il n'aurait point parlé en termes si solennels et si exprès d'une conduite particulière du Saint-Esprit. « Or quand viendra cet esprit de vérité, il vous enseignera toute vérité, car il ne parlera pas de lui-même, mais il dira ce qu'il a entendu, et vous annoncera les choses

[1] *Matth.*, XVI, 18. — [2] *Matth.*, XXVIII, 20. — [3] *Jean*, XIV, 16 et suiv.

à venir[1]. » Saint Paul tient le même langage. Il appelle l'Eglise[2] la colonne et le fondement de la vérité ; en quel sens lui et les autres apôtres l'entendaient, ils nous le montrent par l'exercice de leurs fonctions doctrinales, fonctions que Dieu avait accréditées comme divines par des signes et des miracles, et qu'ils considéraient eux-mêmes comme infaillibles quand ils publiaient leurs décrets comme venant du Saint-Esprit[3]. Ils exigent partout la foi absolue aux doctrines qu'ils annoncent, et ils défendent de croire quiconque annoncera un autre Evangile, quand ce serait un ange de Dieu[4].

§ 69

Doctrine de l'Ecriture sainte sur les sacrements.

Une religion sans culte extérieur et sans sacrifice était un phénomène inconnu de toute l'antiquité, car il implique quelque chose d'antinaturel, de contradictoire, du moins pour le monde humain. La religion en effet n'a pas d'autre but que d'unir les hommes à Dieu, l'être suprême, d'entretenir des relations entre le monde suprasensible et le monde sensible, et ces relations doivent être exprimées au dehors, car l'homme étant composé d'un corps et d'une âme, appartient par une des parties de son être au monde extérieur et sensible. Il éprouve une sorte de besoin irrésistible de témoigner son respect à l'être suprême par des actes extérieurs et sensibles de religion, de reconnaître sa majesté, sa bonté, sa miséricorde, par des sacrifices extérieurs. Mais il désire aussi que cet être suprême s'approche de lui par les mêmes moyens, par des moyens extérieurs et sensibles, pour contracter alliance avec lui, pour lui révéler sa bonté et son amour par la dispensation extérieure de bienfaits corporels et spirituels. De là, dans le judaïsme lui-même, aussi des sacrifices empruntés au monde extérieure et visible, par lesquels l'homme cherchait à se rapprocher de Dieu, puis des signes par lesquels Dieu faisait connaître à l'homme sa présence, manifestait sa justice, son amour et

[1] *Jean*, XVI, 13. — [2] *I Tim.*, III, 15. — [3] *Actes*, XV. — [4] *Gal.*, I, 8, 9.

sa miséricorde envers les hommes. La nature extérieure et sensible est en effet le fondement sur lequel le genre humain, au point de vue naturel, est édifié comme un tout unique. Le Seigneur y a gravé une multitude d'idées éternelles, afin de laisser aux êtres raisonnables des vestiges, des marques de sa gloire et de sa majesté : pourquoi donc n'y aurait-il pas aussi en elle un lieu où Dieu et l'homme se rapprocheraient dans la religion ? Est-ce que dans le paradis terrestre Dieu n'avait pas planté, à côté de l'arbre de la science du bien et du mal, un arbre de vie ? Le fruit du premier devait servir à l'homme de moyen pour témoigner au dehors de son esprit de sacrifice et son obéissance, tandis que le fruit de l'autre était l'organe et le moyen destiné à lui communiquer des forces célestes et divines.

Dans le christianisme, le rapport de la nature extérieure avec la religion est devenu beaucoup plus étroit encore, depuis que le Fils de Dieu a pris la nature humaine et avec elle un corps semblable au nôtre qu'il s'est uni pour jamais. Grâce à lui, le genre humain tout entier, et avec le genre humain la nature sensible a été ennoblie et rendue participante de la nature divine. Dans la personne du Seigneur, le corps humain est devenu l'organe, l'instrument avec lequel il a opéré la rédemption de notre race, et par lequel il s'est uni à nous par des liens indissolubles, en devenant notre frère, notre chef et notre ancêtre spirituel. Et ce n'est pas seulement en général que le corps humain du Seigneur est devenu pour nous l'intermédiaire de la grâce et de la rédemption ; c'est toujours par ces moyens sensibles déterminés que Jésus-Christ nous manifeste sa puissance et son amour. Par la parole extérieure, il nous a initié à la vérité divine et il a chargé les apôtres de porter de la même manière la semence de l'Evangile à travers le monde, c'est avec des signes sensibles qu'il a opéré tant de guérisons miraculeuses, et partout son œuvre de rédemption est liée à des moyens extérieurs, ainsi qu'à son propre corps. C'est également par de tels moyens qu'elle devait se continuer au sein de l'Eglise ; partie d'un point unique, de sa propre personne, de son propre corps, elle allait se répandre dans des sphères de plus en plus vastes, sans que la chaine fût rompue, sans que le lien qui nous rattache à lui comme au

chef de son Eglise fût jamais brisé. La vérité qui de lui allait se répandre sur tout le genre humain et par toute la terre devait donc aussi se rattacher comme à sa source première à la prédication verbale du Seigneur, en passant de bouche en bouche par une succession continue de témoignages écrits ; et la grâce qui, à partir de Jésus-Christ, pénétrerait bientôt comme un levain toutes les couches de la société, devait remonter à sa première dispensation par la main de Jésus-Christ, fils de Dieu fait homme, sa source véritable. Cette continuité dans la grâce de rédemption, son rapport avec le Fils de Dieu incarné tel qu'il s'est montré visiblement parmi nous, ne pouvait paraître au dehors qu'autant que la grâce serait donnée sous des signes visibles déterminés, institués par Dieu lui-même pour être les canaux de la grâce. C'est ainsi seulement que l'Eglise apparaît comme un autre Jésus-Christ ; nulle grâce, nulle vérité ne nous arrive que par lui, et le signe extérieur du sacrement rattache chacun de nous à Jésus-Christ et marque la continuité dans le cours de la grâce.

Rien donc de plus conforme à notre nature que de recevoir la grâce par l'intermédiaire de signes extérieurs et sensibles ; car nous voyons partout les choses matérielles servir de support aux choses spirituelles ; sans moyens sensibles, le moment de la réception de la grâce ne serait pas même connu de nous, et nous serions exposés aux plus tristes illusions ; la porte serait ouverte en fanatisme. Mais on voit aussi d'autre part combien cette économie convient à l'incarnation du Fils de Dieu, et à la manière dont s'est opérée notre rédemption ; combien il était nécessaire qu'elle eût lieu sous des signes extérieurs établis par Jésus-Christ, pour que l'Eglise apparût comme l'unique corps de Jésus-Christ, dans lequel toute vie procède de lui comme de son chef. De plus, pour que l'individu, avec ses besoins invincibles, pût s'adresser à l'Eglise, société visible et extérieure et que l'Eglise conservât l'importance que le Seigneur voulait lui donner pour la religion comme pour la culture morale de l'humanité, il ne fallait pas seulement que l'acquisition de la vérité chrétienne dépendît de l'enseignement de l'Eglise, il fallait encore que la concession de la grâce fût subordonnée à une dispensation extérieure et visible ; en

un mot, il fallait que l'administration de la grâce par l'Eglise visible fût liée à des sacrements extérieurs.

Si nous interrogeons l'Ecriture-Sainte, elle nous apprendra que le Seigneur a véritablement choisi cette voie, qu'il a attaché la grâce de rédemption dans les circonstances les plus importantes de la vie, à des signes extérieurs nettement déterminés.

1. Le baptême, comme rite extérieur de l'ablution avec l'eau, était déjà usité sous l'ancien Testament et saint Jean, le précurseur du Seigneur, l'avait administré sur le Jourdain comme signe de la pénitence [1], afin d'exciter dans le peuple le sentiment de culpabilité et le désir de la rédemption. Le Seigneur n'avait pas besoin pour lui-même du baptême de Jean ; s'il le reçut, de même qu'il se soumit à toutes les prescriptions de la loi ancienne, c'était pour accréditer la mission de saint Jean-Baptiste, et pour montrer clairement la différence des effets de son baptême avec les effets du baptême de Jean. Saint Jean savait [2] qu'il ne baptisait que dans l'eau, tandis que celui qui viendrait après lui baptiserait en outre dans le Saint-Esprit. En preuve, le Saint-Esprit descendit sur Jésus lors de son baptême, et une voix se fit entendre du ciel, qui dit : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé dans lequel j'ai mis toutes mes complaisances [3]. » Le baptême, dans le royaume de Jésus-Christ, devait-être un baptême dans la vertu du Saint-Esprit et produire en nous la qualité de vrais enfants de Dieu. Cette valeur, le Seigneur l'attribue lui-même à son baptême, quand il dit à Nicodème : « En vérité, en vérité je vous le dis : si quelqu'un ne renait pas de l'eau et du Saint-Esprit il ne peut entrer dans le royaume des cieux [4]. » C'est ainsi que le Seigneur lui-même baptise ses disciples, et il leur rappelle à diverses reprises [5] que ce baptême est une condition nécessaire pour entrer dans la vie éternelle [6]; il charge ses apôtres d'aller dans le monde entier pour enseigner tous les peuples et les baptiser au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit [7].

Le baptême a pour effet de nous enlever le péché originel et tous nos péchés personnels, de nous faire naître en Dieu

[1] *Matth.*, III, 6. — [2] *Jean*, I, 33; *Luc.*, III, 16. — [3] *Matth*, III, 17; *Luc*, III, 22; — [4] *Jean*, III, 5. — [5] *Jean*, III, 26. — [6] *Marc*, XVI, 16; *Jean*, III, 3. — [7] *Matth.*, XXVIII, 19.

à une vie nouvelle, ou, comme s'exprime saint Paul[1], de nous incorporer au corps mystique de Jésus-Christ, de nous faire dépouiller et crucifier le vieil homme, et de nous revêtir de l'homme nouveau, de nous faire ressusciter à une vie nouvelle et céleste en Jésus-Christ ; tandis que la foi et la pénitence sont une disposition nécessaire à la réception de ce sacrement. L'Ecriture n'enseigne pas expressément que les petits enfants peuvent aussi recevoir le baptême, ni qu'en dehors des apôtres et de leur successeurs, les laïques peuvent l'administrer, bien qu'il soit dit que les diacres ordonnés par les apôtres participaient à l'administration de ce sacrement.

2. Outre le baptême nous rencontrons un autre sacrement conféré par le signe de l'imposition des mains ; il complète dans les fidèles la grâce du baptême et leur communique le Saint-Esprit. Les Evangiles ne disent pas, il est vrai, que le Seignenr ait rien ordonné de précis à cet égard ; ils rapportent seulement qu'il promit à diverses reprises le Saint-Esprit à ses Apôtres[2], et on voit dans les *Actes* des Apôtres qu'à la première fête de la Pentecôte, il descendit sous forme de langues de feu sur chacun des assistants. Les Apôtres parurent transformés au-dedans ; ils ne craignirent plus rien désormais, et ils furent prêts à tout sacrifier, même leur vie, pour le nom de Jésus[3]. La descente du Saint-Esprit eut lieu sous des signes visibles, accompagnés du miracle du don des langues. Mais le prince des Apôtres annonça en outre dans son premier sermon que le même Saint-Esprit serait, d'après les prédictions de l'ancien Testament[4], répandu sur toute chair[5]. Du reste ce don des langues n'était pas l'essentiel dans la communication du Saint-Esprit, car ce miracle ne fut pas opéré pour tous, et comme don, il ne se montra pas toujours de la même manière[6]. Dans les premiers temps, ces dons ne servaient qu'à accréditer la communication du Saint-Esprit et à prouver la divinité de l'Eglise. Ce qui demeurait l'essentiel dans la communication du Saint-Esprit, et ce qui devait être donné à tous, c'était la sainteté intérieure, la force de confesser

[1] *Rom.*, VI, 4. — [2] *Jean*, XV, XVI, XVII; *Luc*, XXIV, 49. — [3] *Act.*, II, 38. — [4] *Joel*, III, 1 et suiv. — [5] *Act.*, II, 39. — [6] *I Cor.*, XII, 14.

généreusement la foi. Pour dispenser cette grâce, les Apôtres employaient un signe particulier, l'imposition des mains ; et pour cela ils devaient en avoir reçu du Seigneur l'ordre ou l'autorisation. C'est à eux seuls, et non pas aux diacres, qu'ils attribuaient le pouvoir de communiquer le Saint-Esprit par l'imposition des mains ; car il est dit : « Quand les Apôtres apprirent à Jérusalem que Samarie avait accueilli la parole de Dieu, ils y envoyèrent Pierre et Jean, afin qu'ils pussent recevoir le Saint-Esprit ; car il n'était encore descendu sur aucun d'eux ; ils n'avaient été que baptisés au nom du Seigneur Jésus. Ils leur imposèrent donc les mains, et ils reçurent le Saint-Esprit [1]. » Dans l'Epître aux Hébreux [2], la doctrine de l'imposition des mains figure parmi les doctrines fondamentales du christianisme.

3. Le plus sublime des sacrements de la loi nouvelle devait être le sacrement de l'Eucharistie; car il ne donne pas seulement une grâce sous une enveloppe sensible ; il contient l'auteur même de la grâce, le Fils de Dieu, substantiellement et véritablement présent. L'union qui fut conclue, lors de l'incarnation, entre Dieu et la seule nature humaine, d'une manière à la fois figurative et réelle, l'Eucharistie devait y faire participer tous ceux qui consentiraient à s'attacher au Fils de Dieu fait homme comme la branche est attachée à la vigne. Si, dans la vie de la grâce, le baptême, comme renaissance de l'âme par l'eau et le Saint-Esprit, correspond à la naissance naturelle, et la confirmation ou imposition des mains, à la vigueur et à l'affermissement de la vie du corps, l'Eucharistie correspond aux aliments qui entretiennent et augmentent la vie naturelle. La nourriture, les aliments empruntés à la nature extérieure et matérielle, sont pour tous les êtres organiques le lien qui les met en rapport vivant avec le grand macrocosme et qui conserve leur propre vie. C'est la nourriture qui produit ce flux continuel de la matière et des parties qui la constituent, à travers les différents êtres, qui les assimile ensuite à leur organisme, et les transmet en quelque manière à d'autres êtres. Elle est le signe caractéristique de toute vie organique, c'est par elle que les êtres

[1] *Act.*, VIII, 14-17. Cf. XIX, 5, 6. — VI, 2.

individuels manifestent leur vie propre en face du monde qui les entoure. Seulement la manière dont les êtres organiques se saisissent de leur nourriture et se l'assimilent est très diverse. Tandis que la plante, attachée à une motte de terre est confinée, elle, ses racines et ses feuilles, dans un espace limité, l'animal, pourvu de sens, a des rapports beaucoup plus complets et plus variés avec le monde extérieur; il se meut librement à la recherche de sa nourriture. L'homme, pour son corps, appartient aussi à la nature et au grand macrocosme matériel; la vie corporelle dépend aussi, pour la nourriture, la respiration, etc., de ses relations avec le monde extérieur; mais les rapports de l'homme avec le monde extérieur sont beaucoup plus multipliés et plus parfaits, car il ne perçoit pas seulement, avec les sens, si bien organisés en vue de leur but, les phénomènes externes de la nature; il saisit encore par sa raison leurs essences, il en fait sa propriété, car il a été spécialement établi de Dieu pour être le maître de toute la création terrestre, afin de réduire toutes les créatures à son service et de les employer à ses fins. De là vient que dans l'homme le besoin de la nourriture et la satisfaction de ce besoin ne manifestent pas seulement la dépendance de la vie individuelle à l'égard de la vie de la nature qui l'entoure, ils attestent aussi son empire sur toutes les créatures terrestres, ses liaisons intimes avec une race unique, dont les membres sont enchaînés les uns aux autres par le besoin d'une même nourriture et constituent pour ainsi dire un seul corps. Mais l'homme n'a pas seulement une vie animale; il a aussi une vie spirituelle, et de même que la première ne se conserve que par ses rapports avec la nature sensible, la vie de l'esprit ne se soutient que par des rapports réciproques avec le monde spirituel, surtout avec Dieu. Cette vie spirituelle et son exercice est ce qu'il y a de principal dans l'homme; tout le reste ne sert que de moyen pour l'agrandir et la perfectionner. Et c'est ainsi que pour l'homme le besoin de la nourriture reçoit lui-même une signification morale; la nature matérielle tout entière concourt à l'accomplissement de la mission qui incombe à l'homme de glorifier Dieu, afin de participer à sa transfiguration définitive et à sa consommation céleste.

Le Fils de Dieu fait homme a procuré au monde une vie surnaturelle d'un caractère tout particulier. Pour la conserver, l'accroître, la communiquer et l'étendre, il était nécessaire que l'homme entretînt des relations speciales avec ce nouvel auteur de la vie, et qu'il fût en communication incessante avec cette source de la vie; il ne fallait pas seulement qu'il fût avec lui en union spirituelle par la foi et la charité. Il devait en outre être en rapport et en communication avec sa manifestation corporelle, avec son corps par lequel le genre humain avait été sauvé. Or cette vie surnaturelle en Jésus-Christ ne peut, elle aussi, se soutenir et prospérer que par la nourriture ; il faut que la vie des individus participe à la vie de tous, ou, dans le cas présent, à la vie du corps de Jésus-Christ. Comme ce corps mystique de Jésus-Christ ne doit pas seulement être édifié sur Dieu, mais sur le Fils de Dieu fait homme, qui a vécu visiblement parmi nous avec son corps ; il faut de même, pour cette vie nouvelle, non seulement un aliment spirituel, qui nous soit offert sous le pur symbole d'une nourriture matérielle, — il y eut de tout temps un aliment spirituel de cette sorte, — mais un aliment qui nous mette en relation avec le corps du Seigneur, ou, s'il est possible, qu'il nous l'offre dans sa transfiguration et sa consommation sous des dehors peu apparents, tels qu'ils conviennent à notre vie de pèlerins ici-bas. Or cet aliment de vie, le Seigneur nous l'a véritablement laissé dans la sainte Eucharistie, et il a pris ainsi les mesures nécessaires pour conserver et développer la vie qu'il avait suscitée dans le genre humain.

Dans ce mystère les fidèles manifestent leur dépendance à l'égard de Jésus-Christ et leur union avec lui, ils célèbrent leur alliance avec le dispensateur de la vie. C'est de ce centre et de ce foyer de la vie supérieure que toute âme reçoit ce qui fait battre la vie en elle ; c'est là que la vie divine, qui a été allumée dans l'humanité par l'incarnation, devient, au moins en figure, la propriété de tous. Le Seigneur ne pouvait pas choisir un signe meilleur, un symbole plus expressif de ce sacrement que le pain et le vin, les plus nobles et les plus importantes parties de l'alimentation de l'homme.

Déjà précédemment après la première multiplication mi-

raculeuse du pain, le Seigneur avait annoncé l'institution de ce sacrement auguste, en profitant de cette occasion pour parler au peuple d'une nourriture plus excellente et plus parfaite que celle dont il venait de le rassasier. Après avoir dit qu'il était lui-même le pain de vie qui donne la vie éternelle, il annonce qu'il lui donnera sa propre chair et son propre sang[1]; que ceux qui ne mangeront pas de ce pain n'auront point la vie éternelle; que par cet aliment on obtiendra de ressusciter en lui. Ces paroles qu'il répéta à plusieurs reprises, ne sauraient se prendre ici dans un sens figuré, d'autant plus qu'il les confirma de nouveau, quand les disciples, scandalisés de ce langage voulurent le quitter. Cette fois encore il réitéra ce qu'il avait dit et demanda à ses Apôtres s'ils voulaient, eux aussi, le quitter, comme pour leur donner à entendre qu'il ne rétractait pas un seul iota de ses paroles, qu'il exigeait la foi absolue et la soumission volontaire de l'intelligence à tous ses enseignements comme une condition nécessaire pour être de ses disciples.

L'institution réelle de ce mystère, d'après le récit des trois autres évangélistes[2], et celui de saint Paul en sa première épitre aux Corinthiens[3] eut lieu la veille au soir de la Passion et de la mort de Notre-Seigneur. Après avoir mangé l'agneau pascal avec ses Apôtres, il prit du pain dans ses mains, le bénit, le rompit et le donna à ses disciples disant : « Ceci est mon corps. » Il prit de même le calice, le bénit et le leur présenta en prononçant ces paroles : « Ceci est le calice de mon sang, » et il ordonna à ses Apôtres de faire cela en mémoire de lui. Or si nous comparons l'institution effective avec sa prédiction, il ne saurait être douteux que le Seigneur donne véritablement à manger à ses Apôtres ce pain de vie, c'est-à-dire, lui-même, ou sa propre chair. Quant au rapport de son corps avec l'enveloppe extérieure sous laquelle il se donne en nourriture, le Seigneur ne s'en explique point; mais il dit nettement que ce qu'il porte dans ses mains, n'est plus du pain mais son corps. Ici, pas plus que dans la prédiction de ce mystère, il ne saurait être

[1] *Jean*, VI, 48 et suiv. — [2] *Matth.*, XXVI, 26-28; *Marc*, XIV, 22-24; *Luc*, XXII, 19, 20. — [3] XI, 23-25.

question de figure, par cette raison que, s'abreuver de sang, sévèrement défendu aux juifs par la loi, ne pouvait servir de figure pour signifier une union purement spirituelle avec le Christ. Si le Seigneur n'avait voulu en général que recommander un festin commémoratif, il n'aurait pas dû nous laisser son propre corps; ce n'est pas sa chair et son sang, mais sa personne qu'il aurait dû désigner comme le pain de vie. L'explication simple et naturelle que les Apôtres ont donnée de ses paroles sous la direction de l'Esprit-Saint et qu'ils ont laissée à l'Eglise, comme on le verra dans la suite, ne pouvait être que celle-ci : le pain qu'il donnait aux siens n'était plus de pain ; il en conservait sans doute les apparences; mais par sa nature, c'était le corps du Seigneur, auquel il avait été changé.

Il y a dans l'institution de ce mystère, plus encore que ne nous avait exprimé l'évangéliste saint Jean dans son récit de la promesse. Le Seigneur a choisi les deux espèces séparées du pain et du vin, pour donner sous la première son corps, et sous la seconde son sang ; en offrant le calice, il indique qu'il s'agit de son sang qui va être répandu pour la rémission des péchés, afin de marquer que la nourriture qu'il donne à sesdisciples doit être en même temps pour eux un sacrifice. Quand même le Seigneur ne se serait pas aussi clairement énoncé à cet égard, le caractère sacrificatoire de l'Eucharistie ne serait pas moins impliqué dans la présence de Jésus-Christ sous les espèces du pain et du vin. Evidemment le sacrifice sanglant de la croix ne saurait être sans cesse renouvelé de cette manière ; car le Seigneur meurt, et une fois mort, il ne meurt plus[1]; il a, par un seul sacrifice, pleinement satisfait pour les péchés du monde[2]. Une fois accompli, ce sacrifice demeure un fait à jamais valable pour l'homme-Dieu, qui a réalisé par là la rédemption de l'humanité et mérité la glorification de sa propre nature humaine. Ce sacrifice est véritablement la propriété de l'homme; c'est à lui qu'il en appellera sans cesse, et comme le Dieu-homme lui-même, le grand-prêtre éternel[3], il pourra toujours le présenter au Père céleste, afin qu'il exerce sa miséricorde sur le pécheur. D'après ces données, il fallait, dans cette

[1] *Rom.*, VI, 10. — [2] *Hébr.*, IX, 25-28. — [3] *Hébr.*, VI, 20; VIII, 1-4.

institution de l'Eucharistie, que le recours de l'humanité au sacrifice de la croix ne se bornât pas à une représentation purement spirituelle, à un simple souvenir de ce sacrifice, mais qu'il y eût une présentation réelle, car notre grand pontife y devait être présent avec son sacrifice, avec sa chair et son sang, tel qu'il était suspendu à la croix, et son sacrifice, tout en étant commémoratif, est en même temps célébré comme un sacrifice réel.

Ainsi, dans l'Eucharistie, le Sauveur lui-même renouvelle d'abord son sacrifice d'une manière non sanglante, non pas dans la forme visible de sa propre personne, mais sous l'enveloppe des espèces séparées et par la main du prêtre qui le représente. Mais l'Eglise célèbre aussi son sacrifice et elle offre au Père céleste ce qu'elle a de plus précieux, le Fils de Dieu fait homme, celui-là même dont il a été dit : Voilà mon Fils bien-aimé, unissant à ce sacrifice d'une valeur infinie, le sacrifice des fidèles, le sacrifice d'eux-mêmes, de leurs prières et de leurs bonnes œuvres. Elle a le droit de considérer l'oblation de l'homme-Dieu comme son propre sacrifice, car il se donne aux siens comme leur propriété et leur aliment, et ils peuvent par conséquent l'offrir de nouveau comme une oblation volontaire. Le sacrifice de l'Eucharistie est donc le résumé de tous les sacrifices ; on n'en peut pas concevoir de plus parfait que le Dieu-homme s'offrant lui-même, et que l'humanité tout entière s'offrant d'elle-même au Père céleste en union avec l'unique Pontife suprême. Si l'Apôtre, dans son Epître aux Hébreux, enseigne que les sacrifices de l'ancienne loi ont pris fin avec le christianisme, qu'ils ont été accomplis et consommés dans le sacrifice sanglant de la croix, parce que l'homme-Dieu, par un seul sacrifice, a consommé les saints[1], il ne laisse pas de considérer aussi le Christ eucharistique présent sous les espèces séparées, non-seulement comme un prêtre sanctificateur, mais aussi comme un sacrifice, et sa manducation comme un festin de sacrifice. Car il représente aux chrétiens qu'ils ne peuvent participer tout ensemble à la Table du Seigneur et aux festins que les païens offraient en l'honneur de leurs dieux ou

[1] *Hébr.*, x, 14.

des mauvais esprits [1], et il parle d'un autel où n'ont pas le pouvoir de manger ceux qui servent dans le Tabernacle [2], d'un autel où Jésus-Christ, le Fils de Dieu, s'offre en même temps qu'il est offert.

Le caractère de sacrifice de l'Eucharistie apparaît encore mieux par le rapprochement que le Seigneur a établi entre lui-même et le sacrifice de l'agneau pascal sous l'ancienne loi. Sans doute ce sacrifice a été consommé au Golgotha par le sacrifice sanglant de la croix; et l'évangéliste saint Jean [3] attache une importance particulière à ce fait que le Seigneur mourut sur la croix précisément le soir du 14 nisan, alors que les Juifs commençaient la grande fête de Pâques par la manducation de l'agneau pascal, et, pour mieux faire ressortir encore ce rapport, il remarque qu'aucun des os du corps de Notre-Seigneur ne fut brisé [4], ce qu'il était également défendu de faire pour l'agneau pascal. De même que le sang de l'agneau pascal préservait en Egypte les Israélites de l'ange exterminateur, et qu'en le mangeant dans la suite, ils devaient se souvenir qu'ils avaient été tirés miraculeusement de ce pays; de même il devait être une figure du véritable agneau pascal, par le sang duquel tous les hommes allaient être affranchis de la servitude du démon et du péché [5]. Cependant l'accomplissement n'aurait pas été complet, si, sous la nouvelle alliance, le festin pascal n'avait pas reçu sa plus haute, sa vraie signification. C'est ce qui est arrivé par l'institution de l'Eucharistie, au moment même où, en compagnie de ses Apôtres, le Seigneur mangea pour la dernière fois l'agneau pascal de l'ancien Testament [6], et termina en offrant aux siens sa propre chair et son propre sang qu'il devait sacrifier le lendemain comme le véritable sacrifice pascal, avec ordre de le faire désormais en mémoire de lui et pour annoncer sa mort [7]. Le corps du Seigneur, dans la sainte Eucharistie, est donc véritablement une chair immolée, et participer à cette chair, c'est participer au véritable festin pascal du nouveau Testament, dans lequel se sont véritablement accomplis

[1] *I Cor.*, x, 21. — [2] *Hébr.*, xiii, 10. — [3] *Jean*, xiii, 1; xviii, 28. — [4] *Jean*, xix, 36. — [5] *I Cor.*, v, 7. — [6] *Matth.*, xxvi, 17; *Marc*, xiv, 12; *Luc*, xxii, 7. — [7] *I Cor.*, xi, 26.

tous les rites figuratifs et symboliques de la loi ancienne. Car de même que la manducation de l'agneau pascal dans l'ancien Testament était la fête de l'unité nationale, parce que l'agneau pascal ne pouvait être immolé que dans le temple de Jérusalem et devait être mangé par toute la famille réunie; ainsi l'Eucharistie devait être le lien de l'unité et de l'alliance des chrétiens; et de même que les Israélites, en mangeant l'agneau, attestaient qu'ils n'étaient sur la terre que comme des pèlerins, toujours prêts à partir, qu'ils devaient célébrer la fête avec des pains non fermentés et dans des maisons nettoyées; de même l'Eucharistie donne à ceux qui la reçoivent avec un cœur pur[1] les droits de citoyens dans un monde plus parfait, céleste; elle nous apprend à considérer la vie présente comme un voyage vers la terre promise d'en haut. Mais si la nourriture eucharistique est la véritable chair du sacrifice, sa préparation est aussi un véritable sacrifice; et, comme il est en même temps une commémoraison, une représentation réelle du sacrifice de la croix, il n'est pas en soi un sacrifice absolu, mais un sacrifice relatif, qui emprunte sa valeur du sacrifice de la croix.

Nous avons donc dans le sacrifice eucharistique l'accomplissement de ce que figuraient le sacrifice pascal, le festin pascal, et en général les sacrifices de l'ancienne loi; l'accomplissement des prédictions des prophètes sur le sacerdoce éternel du Messie, selon l'ordre de Melchisédech, comme sur le sacrifice non sanglant qui devait être offert pour tous les peuples de la terre depuis le levant jusqu'au couchant. La chrétienté a reçu en lui un sacrifice tel qu'on n'en saurait concevoir de plus parfait; un sacrifice qui rappelle sans cesse à chacun de nous que nous devons y joindre le sacrifice de nous-même à Dieu.

4. Le christianisme est une religion essentiellement rédemptrice; c'est à cause du péché que le Fils de Dieu est descendu du ciel. La grâce est donc aussi destinée aux pécheurs, car ils ont besoin par-dessus tout d'être affranchis du péché et justifiés, non seulement quand ils entrent dans le christianisme, mais chaque fois qu'ils ont le mal-

[1] *I Cor.*, v, 8.

heur de retomber. Or, si le dessein de notre Seigneur était de nous mettre en relations intimes avec son corps, l'Eglise visible, par des moyens de salut attachés à des signes sensibles et extérieurs, afin de nous faire participer aux avantages de l'union avec Dieu par l'influence de l'Eglise visible, il n'y avait pas assurément de cas plus pressant que lorsque l'homme s'est éloigné de Dieu et sent le besoin de se réconcilier avec lui. Si l'homme eut jamais besoin d'être appuyé, relevé, fortifié par son association avec une société visible, et d'être dirigé par elle, c'est assurément quand il s'agit de la rémission de ses péchés et de la sanctification de son âme, alors que les ennemis de son salut mettent tout en œuvre pour l'étourdir, l'égarer, ou pour anéantir ses bonnes intentions. Si l'homme a jamais senti sa dépendance à l'égard de Jésus-Christ, la nécessité de lui être uni, c'est à coup sûr quand il a eu le malheur de pécher gravement, et qu'il désire si fort rentrer en grâce avec Dieu. Jamais donc l'établissement d'un signe extérieur ne fut mieux à sa place : il lui rappelle que l'Eglise est la médiatrice de la grâce, et d'autre part, il l'oblige à faire cet humble aveu qu'il ne peut recevoir la grâce de la rémission de ses péchés que par les mérites de Jésus-Christ.

Sous l'ancienne loi, il n'y avait pas de sacrements, de signes extérieurs qui continssent en eux-mêmes et qui produisissent infailliblement la grâce. Cependant on pouvait aussi se réconcilier avec Dieu à différentes reprises, par la vertu de pénitence qui naît des motifs surnaturels de la foi. Les saintes Ecritures ne l'enseignent pas seulement en théorie[1], elles nous le montrent aussi par l'exemple de plusieurs pécheurs convertis qui sont rentrés en grâce avec Dieu. La pénitence est également requise dans le nouveau Testament comme une condition nécessaire de la rémission des péchés, soit quand le péché est ôté pour la première fois dans le baptême[2], soit en général[3]. Après avoir institué pour la première justification un sacrement particulier, le Seigneur a voulu, pour la seconde réconciliation, établir un sacrement extérieur et visible, et il a confié à ses Apô-

[1] *Ezéch.*, XVIII, 21; XXXIII, 11; *Joel*, II, 12, 13. — [2] *Actes*, II, 38; *Luc*, XIII, 35. — [3] *Luc*, XV, 11-32; XVIII, 10-13; *Marc*, VI, 12.

tres le plein pouvoir de remettre les péchés ou de les retenir, c'est-à-dire d'absoudre ou de ne pas absoudre des péchés par une sentence juridique. Il l'avait d'abord promis à Pierre [1], pour indiquer qu'il n'appartiendrait aux autres qu'autant qu'ils lui demeureraient unis et associés, et il le promit ensuite aux autres Apôtres, quand il leur dit : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel [2]. » La remise solennelle de ces pleins pouvoirs à tous les Apôtres eut lieu le soir qui suivit la résurrection, quand le Seigneur leur apparut et leur dit : « La paix soit avec vous ; comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie, et ayant prononcé ces paroles, il souffla sur eux et dit : Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez [3]. »

Ainsi, l'absolution des péchés par les Apôtres ou par leurs successeurs est le signe extérieur auquel le Seigneur a attaché la rémission des péchés ; et ce pouvoir il le leur a donné expressément comme un pouvoir juridique, car ils devaient ou remettre les péchés ou les retenir, par conséquent prononcer une sentence juridique. Ce pouvoir juridique accordé aux Apôtres et à leurs successeurs ne se place point à côté de l'autorité législative de l'Eglise pour donner à ses lois leur complément et leur efficacité ; notre passage leur confie une charge juridique spéciale, celle d'absoudre validement au nom de Dieu des péchés proprement dits, c'est-à-dire des transgressions de la loi de Dieu, des actions punissables à ses yeux, de telle sorte que ce qui est prononcé par la bouche des Apôtres soit valable aux yeux de Dieu. La charge de juge qui revient à Dieu comme législateur suprême et comme Sauveur, sera exercée sur la terre par les Apôtres et leurs successeurs d'une manière accessible aux sens ; il faut donc que le pécheur, le pénitent se soumette extérieurement au tribunal de l'Eglise, c'est-à-dire qu'il fasse l'aveu de ses péchés et qu'il se déclare disposé à consentir au jugement porté par le représentant de Dieu, relativement à la rémission et é la punition de ses péchés.

[1] *Matth.*, XVI, 19. — [2] *Matth.*, XVIII, 18. — [3] *Jean*, XX, 21 et suiv.

Si donc, dans les textes cités de l'Ecriture sainte, le devoir de faire l'aveu spécial de ses péchés n'est pas expressément énoncé, il y est cependant implicitement contenu. Sur ce point, comme pour l'intelligence des passages obscurs et des vérités mystérieuses de l'Ecriture, la tradition et l'enseignement infaillible de l'Eglise peuvent seuls nous donner la certitude; c'est à eux de nous dire dans quel sens les Apôtres ont entendu les paroles du Sauveur, quoiqu'il soit difficile de comprendre comment lss successeurs des Apôtres ont pu exercer les fonctions de juges à la place de Dieu, si les pénitents ne leur avaient pas fait l'aveu repentant de leurs péchés.

Ainsi, d'une part, en instituant un sacrement pour la réconciliation des pécheurs retombés, et en la faisant dépendre de la sentence juridique de ses représentants, le Seigneur a rendu plus difficiles et plus pénibles les moyens de recouvrer la grâce ; il a obligé le pécheur à faire l'aveu spécial de ses fautes au ministre de l'Eglise.

Mais aussi, en établissant dans l'Eglise un ministère qui, sagement administré, devait avoir des conséquences incalculables pour la moralité des hommes, il a assuré à l'Eglise, pour l'éducation, l'instruction, le perfectionnement et le relèvement de l'homme, une influence qui s'étend jusqu'au sanctuaire de la conscience. Le pénitent éprouve ainsi le besoin irrésistible d'apprendre à se connaître, d'être attentif à toutes ses actions et omissions, il trouve la plus belle occasion de s'humilier, et l'Eglise possède là un excellent moyen d'instruire les ignorants, de rassurer les consciences inquiètes, d'ébranler les indifférents, d'encourager ceux qui aspirent à la perfection, de diriger chacun dans la voie du salut.

Nous comprenons donc que ce pouvoir juridique accordé aux Apôtres constitue, avec le pouvoir d'offrir le sacrifice de la nouvelle alliance, l'élément principal du sacerdoce nouveau. Ces deux pouvoirs se complètent l'un l'autre, de même que le second avènement de Jésus-Christ pour juger les vivants et les morts, est le complément de son apparition dans la chair comme rédempteur du monde. De là vient que cette fonction juridique de Jésus-Christ devait, comme son sacerdoce au Golgotha, avoir dans l'Eglise une

représentation visible. Mais nous comprenons aussi pourquoi seuls les péchés commis après le baptême, et non ceux qui l'ont précédé ou qui ont été commis hors de l'Eglise, sont soumis au tribunal de l'Eglise; un pouvoir juridique ne peut s'exercer que sur des sujets, et, de plus, les péchés commis après le baptême, étant une infidélité à la grâce déjà reçue impliquent une plus grande faute.

A un autre point de vue cependant, le Seigneur a rendu la voie de la réconciliation plus facile par l'institution de la confession et de la pénitence; car il n'attend pas même le retour complet du pécheur, l'adhésion de l'homme à Dieu par l'acte de charité parfaite; il se contente, comme condition préalable, de la contrition imparfaite, quand il s'y joint la confession et la ferme volonté d'accomplir la satisfaction imposée par l'Eglise. Dieu sans doute ne dispense pas le chrétien de l'acte de charité parfaite, il l'aide au contraire à le former en lui donnant la grâce sanctifiante, et il le lui facilite par les motifs les plus pressants, moins connus dans l'ancien Testament. Ici encore nous serions incapables, avec l'Ecriture Sainte sans l'Eglise infaillible, de fixer exactement les limites, de déterminer rigoureusement quel degré de contrition et de charité est requis pour disposer le pénitent à la réception de la grâce : l'Ecriture ne contient rien de précis à cet égard. Quand le Seigneur lui-même pardonne leurs péchés à Madeleine, ou au paralytique, ou au bon larron, nous reconnaissons bien que ces pécheurs étaient préparés par une foi vive, par la contrition et la charité; mais il n'est rien dit du degré de leur charité. Saint Paul exerça les pleins pouvoirs de remettre les péchés à l'égard de l'incestueux de Corinthe, en l'expulsant d'abord de l'Eglise, puis en le réintégrant plus tard[1], et en lui remettant ses péchés au nom de Jésus-Christ[2]. S'il fit faire l'un et l'autre quoique absent de cette communauté, il n'entendait nullement reconnaître à celle-ci le droit d'exclusion, comme on l'a prétendu[3]; il voulait simplement le faire participer à la pénitence du coupable et à sa douleur, afin d'effacer le déshonneur infligé à cette communauté et à l'Eglise. Il ne

[1] *I Cor.*, v, 1 et suiv. — [2] *II Cor.*, II, 5 et suiv. — [3] Néandre, *Hist. de la relig.*, t. I, p. 348.

lui reconnaît pas un droit d'exclusion absolu ; il attend seulement qu'elle exécutera ses ordres, et il compte sur son obéissance, dont il a déjà eu des preuves[1].

Saint Paul ne dit rien non plus de particulier sur ce qu'il a exigé de ce pécheur pour sa contrition et sa pénitence ; mais il fait voir assez qu'il a remplacé la justice par la miséricorde et qu'il s'est contenté d'un véritable esprit de pénitence, parce que l'esprit du mal aurait pu profiter d'une trop grande rigueur, pour jeter le pénitent dans le désespoir ; d'autant plus que le royaume de Jésus-Christ est un royaume de grâce et de miséricorde. Si le Nouveau Testament exige davantage du pénitent pour la rémission de ses péchés, il lui offre en revanche, dans le sacrement de pénitence la certitude d'acquérir la justification et de l'acquérir facilement, car la contrition parfaite n'est plus d'une nécessité absolue, la contrition imparfaite suffit.

Il est manifeste cependant que le péché commis après le baptême est *cœteris paribus*, plus grave que le péché qui l'a précédé[2], et il faut que cette différence soit prise en considération de quelque manière dans la rémission des péchés. La réconciliation réitérée au sacrement de pénitence, bien qu'elle constitue un allègement, si on la compare à ce qui est exigé de ceux qui ne sont pas encore chrétiens ou vivent en hors du christianisme, mise en parallèle avec le sacrement de baptême ne doit point paraître plus facile ; elle doit être plus pénible et c'est pourquoi on exige d'un tel pénitent, outre le repentir, la confession et la satisfaction, afin d'effacer les peines temporelles attachées au péché. Que Dieu puisse infliger de telles peines à ceux-même qui ont déjà obtenu le pardon de leurs péchés, l'Ecriture-Sainte nous le fait voir dans Adam, Moïse et David[3]. Sans doute Notre-Seigneur Jésus-Christ a fourni une pleine satisfaction pour tous les péchés et pour toutes les peines qu'ils ont méritées, et il peut remettre toutes les peines temporelles du péché en même tems que la faute et la peine éternelle, suivant ce qui a lieu dans le baptême, et suivant ce qui a lieu dans la pénitence, quand la contrition est parfaite.

[1] *II Cor.*, II, IX. — [2] *Hébr.*, VI, 4-8. — [3] *Nombr.*, ch. XX ; *Deut.*, XXXII ; *II Rois*, XII, 13, 14.

Mais ici le Seigneur n'entend pas se mettre à la place du pécheur quand celui-ci peut fournir quelque chose, et qu'en prenant sa place il ne ferait que l'affermir dans son indolence morale et dans ses péchés d'habitude. Il faut que le pécheur arrive à se convaincre que des rechutes réitérées dans le péché sont plus punissables que des fautes commises avant le baptême par ignorance et aveuglement ; il faut lui faire comprendre que l'excès de la miséricorde divine ne doit pas servir à lui faciliter le péché, qu'il mérite aux yeux de la justice divine un châtiment temporel ; en un mot, il faut que dans la confession le ministre de Dieu lui impose une satisfaction qui soit à la fois une expiation, une reconnaissance de la justice divine, un aveu de sa propre culpabilité. Que telle soit la volonté du Seigneur, il l'a manifesté en attachant la remise réitérée des péchés à l'exercice des fonctions de juge dans l'Eglise ; car le juge doit se prononcer non seulement sur la rémission ou la non rémission des péchés, mais aussi sur le degré de la culpabilité. Nous voyons, en outre, par l'exemple déjà cité de Corinthe que l'Apôtre expulsa de la société des fidèles l'homme qui avait mortellement péché, et attendît qu'il montrât des sentiments de pénitence et qu'il donnât une satisfaction, avant de le recevoir de nouveau au nom de Jésus. Cette qualité de juge fait voir en même temps la nécessité de la confession, pour que la satisfaction puisse être proportionnée au nombre et à la gravité de péchés commis.

5. Les Evangiles nous fournissent de nombreux exemples de l'intérêt que le Seigneur portait à l'humanité souffrante ; mais nous n'y lisons pas qu'il ait institué pour les malades et les mourants un sacrement particulier en vue des besoins de l'âme. L'évangéliste saint Marc indique simplement, VI, 12, que les Apôtres, suivant l'ordre du Seigneur auraient oint et guéri des malades avec de l'huile. Mais l'apôtre S. Jacques s'en explique très clairement dans son épître[1] : « Quelqu'un parmi vous est-il malade, dit-il, qu'il appelle les prêtres de l'Eglise, et qu'ils prient sur lui en l'oignant d'huile au nom du Seigneur, et la prière de la foi sauvera le malade : le Seigneur le soulagera, et, s'il a des péchés, ils lui seront re-

[1] V, 14, 15.

mis. » L'Apôtre parle donc d'une onction des malades qui, accomplie par les prêtres au nom du Seigneur, c'est-à-dire, sur l'ordre et par la vertu de Jésus-Christ, ne fortifiera pas seulement le corps, mais donnera surtout des forces spirituelles et la rémission des péchés. De tels effets ne permettent pas de croire que cette onction produisait seulement les dons extraordinaires de la grâce, car l'apôtre ne renverrait pas les malades au prêtre, mais aux thaumaturges, et il n'en annoncerait pas les effets avec tant de certitude.

6. Notre-Seigneur Jésus-Christ n'a pas voulu seulement établir une distinction etre l'Eglise enseignante et l'Eglise enseignée, et il ne s'est pas contenté d'instituer les Apôtres pour continuer son œuvre en remplissant les fonctions de l'enseignement, du sacerdoce et du ministère pastoral; il a créé de plus un sacerdoce visible, d'abord en la personne de ses Apôtres et des soixante-douze disciples, afin qu'il pût subsister jusqu'à la fin des temps. Quant aux différents pouvoirs, compris dans le sacerdoce, il les leur a confiés à différentes époques, notamment la veille au soir de sa Passion et le jour de Pâques, tandis qu'à la grande fête de la Pentecôte, il les a ornés de la vertu du Saint-Esprit, afin qu'ils pussent remplir leurs sublimes fonctions avec zèle et courage. Ce qui s'est passé alors en différents temps, la collation des pleins pouvoirs sacerdotaux et des grâces nécessaires pour les exercer, devait plus tard ne former qu'un seul tout et être attaché à un signe extérieur, l'imposition des mains. Si les Evangiles ne rapportent pas expressément que le Seigneur ait employé pour les Apôtres eux-mêmes le signe extérieur, ou qu'il les ait formellement établis à cette fin, nous le rencontrons cependant dans les *Actes* des Apôtres et dans leurs Epîtres chaque fois que quelqu'un est initié au diaconat, au sacerdoce ou à l'épiscopat[1]; il est donné comme un acte qui sanctifie celui qui le reçoit et qui produit la grâce[2]. Notre-Seigneur, étant lui-même l'auteur de la grâce, n'avait pas besoin pour la dispenser, pour communiquer les pleins pouvoirs d'en haut, de s'attacher aux signes extérieurs qu'il avait établis, et il ne l'a pas fait, afin de manifester son droit de collation. Mais

[1] *Actes*, VI, 6; XIII, 3; XIX, 20, 24. — [2] *I Tim.*, IV, 14; *II Tim.*, I, 6.

naturellement il n'en devait pas être ainsi dans la suite pour les Apôtres et leurs successeurs, afin qu'il fût visible que par l'emploi du signe qu'il avait établi, le torrent des grâces et la collation des pouvoirs spirituels venaient de lui par une succession ininterrompue. C'est pourquoi sous la direction de l'Eglise enseignante, de ces témoignages apostoliques et du besoin incessant d'un sacerdoce visible dans l'Eglise, nous concluons rétrospectivement que cette imposition des mains dans la collation d'un ordre demeurera toujours dans l'Eglise et qu'elle a dû être instituée par Jésus-Christ même, bien que nous ne puissions connaître que par l'enseignement infaillible de l'Eglise, ce qui dans les institutions apostoliques, est d'une nature divine et éternelle, et ce qui n'a qu'un caractère temporaire, comme l'établissement des diaconesses, les dispositions du concile des Apôtres, etc.

7. Le mariage fut établi de Dieu dès le paradis terrestre comme une alliance monogame et indissoluble entre l'homme et la femme, pour la propagation du genre humain et l'éducation des enfants[1]. Dans l'état de nature déchue, où l'instinct sexuel se soustrait à l'empire de l'esprit plus que tout autre instinct sensible, et devient une concupiscence désordonnée, le mariage devait servir en même temps de moyen pour réfréner cet instinct. Malheureusement, il fut de plus en plus infecté et dénaturé par le péché; le divorce prévalut peu à peu, et la polygamie elle-même alla toujours en progressant. Souvent même on vit les païens secouer complètement le joug de la vie conjugale régulière et s'abandonner sans mesure à toutes les voluptés de la chair. Et c'est ainsi qu'à l'époque même où parut le Seigneur, l'état des mœurs offrait le plus hideux spectacle.

Nulle part le péché ne produisit d'aussi effroyables ravages que sur le terrain de la vie conjugale. Chez les Juifs même, le Seigneur avait dû relâcher quelque chose de la rigueur primitive, et permettre avec certaines restrictions le divorce et la polygamie[2]. Si Notre-Seigneur voulait opérer une régénération des mœurs, c'est là surtout qu'il devait commencer, afin de restituer au mariage par sa doctrine et

[1] *Gen.*, II, 21 et suiv. — [2] *Matth.*, XIX, 8.

par sa grâe, l'honneur qui lui revient. Il le fit d'abord en proclamant comme une loi obligatoire l'institution du mariage telle que Dieu l'avait voulue dans l'origine, en restaurant dans leur pureté l'indissolubilité et la monogamie : « Pour moi je vous le dis : quiconque renvoie sa femme, si ce n'est pour adultère, est cause qu'elle devient adultère ; et quiconque épouse la femme congédiée, commet un adultère. »

Si nous comparons ce passage avec les textes parallèles des autres évangélistes, saint Marc et saint Luc, nous constaterons, ici encore que l'Ecriture ne peut pas être l'unique source de la foi, car il nous serait impossible, avec elle seule, d'acquérir l'entière certitude de l'indissolubilité du mariage en cas d'adultère. Les deux derniers évangélistes cités [1] reproduisent les paroles du Seigneur sans cette addition, et ils enseignent l'indissolubilité absolue du mariage, tandis que saint Paul [2] admet une séparation *a thoro et mensa* qui n'implique pas en soi la dissolution du mariage, car il ne permet pas que les époux se remarient.

C'est ainsi également que la tradition ecclésiastique a entendu le texte de saint Mathieu. Conformément à la parole du Seigneur, elle déclare licite en cas d'adultère non pas la dissolution du lien matrimonial, mais une séparation *a thoro et mensa*. Ainsi que le Seigneur dit : « Quiconque renvoie sa femme, si ce n'est pour adultère, et en épouse une autre, est adultère, et celui qui épouse la femme renvoyée est adultère [3], » il parle d'une simple séparation des époux, et il ne la déclare licite qu'en cas d'adultère, puis il en vient à une tentative de dissolution du lien conjugal, et il déclare adultère tout nouveau mariage des époux séparés. Cette interprétation se trouve déjà dans le *Pasteur* d'Hermas [4].

Cependant l'indissolubilité et la monogamie ne donnent pas encore une idée complète du mariage. Il doit être de plus une image de l'union de Jésus-Christ avec son église [5], c'est-à-dire qu'il doit être enlacé et soutenu par le lien d'un amour surnaturel et réciproque. Ce respect de la sainteté du mariage est impossible à l'homme déchu et placé sous l'empire de la

[1] *Marc*, x, 11; *Luc*, x, 18. — [2] *I Cor.*, VII, 10, 11, 39. — [3] *Matth.*, XIX, 9. — [4] Lib. II, *Mand.* IV, 1. — [5] *Eph.*, v, 22-23.

concupiscence, sans une grâce particulière. Or, que le Seigneur ait réellement accordé cette grâce, qu'il l'ait attachée au contrat du mariage, au signe extérieur, de manière à faire de ce contrat lui-même un sacrement de la loi nouvelle, nous ne le trouvons pas non plus expressément énoncé dans l'Ecriture. Ici encore, elle ne donne que des indications; elle laisse à la tradition orale et à l'enseignment de l'Eglise le soin de nous fournir à cet égard une entière certitude; car il est dit en saint Paul, à la fin du dernier passage cité sur le mariage : « Ceci est un grand mystère, je dis en Jésus-Christ et en son Eglise[1]. »

Sur le ministre de ce sacrement, l'Ecriture-Sainte est encore moins explicite, bien que, d'après le parallèle que nous venons de rapporter, on ne puisse pas considérer comme inexact et contradictoire de regarder, comme le fait l'Eglise, les deux contractants comme les dispensateurs de la grâce; car le mariage implique un rapport réciproque dans la grâce et une dispensation mutuelle de la grâce, suivant ce qui a lieu, au moins par analogie, dans l'union de Jésus-Christ avec son Eglise. Quoiqu'il en soit, le mariage ne pouvait-être un vrai sacrement, une image de l'union de Jésus-Christ avec son Eglise, que dans l'Eglise même ou pour ceux qui ont été validement reçus dans son sein. Et, bien que l'indissolubilité du mariage soit déjà une conséquence de la loi naturelle, et doit être respectée par les païens et les incrédules aussi bien que par les chrétiens, cependant saint Paul attribue à l'Eglise, et l'Eglise elle-même l'exerce, le pouvoir de déclarer dissous un mariage conclu avant le baptême, quand une des parties se convertit, et qu'elle est inquiétée ou empêchée dans l'œuvre de son salut, par l'autre partie demeurée païenne, ou qu'elle ne veut pas persévérer en paix dans le mariage, ou enfin quand la partie incroyante se retire du mariage[2]. Ce n'est que plus tard que la disparité de culte est devenu un empêchement dirimant au mariage, suivant ce qui est indiqué au Lévitique à propos des empêchements de mariage.

[1] *Eph.*, v, 32. — [2] *I Cor.*, vii, 12 et suiv.

§ 70

Doctrine des Pères apostoliques sur l'Eglise.

Les rares documents écrits qui ont été conservés des disciples des Apôtres, ne traitent qu'accessoirement des vérités dogmatiques, car la plupart sont des écrits populaires nés des circonstances. Ils suffisent cependant pour nous fournir des renseignements intéressants sur le progrès d'une foule d'institutions ecclésiastiques et sur la doctrine de l'Eglise. Et le progrès suit une marche si naturelle que nous pouvons y trouver une raison intrinsèque très puissante en faveur de l'authenticité des écrits.

En ce qui concerne la hiérarchie ecclésiastique, nous sommes arrivés, avec l'aide de la Bible, au résultat que voici : les termes de ἐπίσκοπος et πρεσβύτερος, tout en étant employés l'un pour l'autre, impliquent en fait une différence entre la charge épiscopale et la charge sacerdotale : c'est qu'il n'appartenait d'ordonner, d'établir des prêtres et des diacres qu'aux Apôtres et à leurs successeurs spécialement consacrés et autorisés par eux. Or, c'est là précisément ce que nous retrouvons dans la lettre de saint Clément aux Corinthiens [1], sur la fin du premier siècle.

Quand il rappelle que les Apôtres établissent des évêques et des diacres, il est très vraisemblable qu'il s'agit à la fois d'évêques et de prêtres, d'autant plus que les expressions ἐπίσκοπος et πρεσβύτερος, sont prises l'une pour l'autre aux chapitres XLIV et XLVI. Cependant Clément maintient la distinction de fait entre les fonctions épiscopales et les fonctions sacerdotales, et il mentionne en outre le diaconat : « Prévoyant, dit-il, que des dissensions pourraient éclater sur l'office du président, les Apôtres établirent ceux qui viennent d'être nommés (les évêques et les diacres) et décidèrent pour l'avenir que, après leur mort, d'autres hommes éprouvés pourraient exercer leurs fonctions (celles de nommer aux emplois). Ceux qui seront nommés par eux ou, plus tard, par des hommes éprouvés, avec l'assentiment de toute l'Eglise, ne sauraient, selon notre opinion, s'ils

[1] *I Cor.*, XLII.

ont servi le troupeau de Jésus-Christ en paix et en humilité et sans arrogance, et s'ils ont obtenu de tous un bon témoignage, être justement déposés de leur emploi [1]. » Ici, on le voit, les Apôtres et les hommes éprouvés qui leur succédèrent dans leur charge, sont distingués des évêques et des diacres ; c'est aux premiers qu'est reconnu le droit de nommer aux charges ecclésiastiques. Seulement, l'auteur fait remarquer, à propos du mode de nomination, que les successeurs des Apôtres exerçaient leur droit avec l'assentiment de toute la communauté. Ajoutez que Clément compare ces divers degrés de la hiérarchie ecclésiastique au souverain pontificat, au sacerdoce et aux lévites de l'ancien Testament [2].

Mais déjà les lettres de saint Ignace, vers 117, nous permettent de constater un progrès dans le développement de cette institution ; ici, la différence entre l'épiscopat et le sacerdoce n'existe pas seulement dans la chose, mais aussi dans la terminologie ; ἐπίσκοπος et πρεσβύτερος servent à désigner chacun des deux ordres hiérarchiques. On sait en effet qu'à cette époque les sectaires troublaient et agitaient les Eglises de l'Asie-Mineure et menaçaient de rompre l'unité de l'Eglise. Pour les combattre, saint Ignace n'avait pas de moyen plus efficace que d'inculquer une adhésion étroite au centre de chaque Eglise, à l'évêque, à ses prêtres et à ses diacres [3]. C'est pourquoi il blâme ceux qui entreprennent quelque chose sur le terrain ecclésiastique sans l'assentiment de l'évêque [4], et il loue les prêtres qui vivent dans l'harmonie avec leur évêque, et sont d'accord comme les cordes d'une harpe [5]. Les fidèles doivent obéir à l'évêque comme Jésus-Christ à son Père, aux prêtres aux Apôtres et aux diacres comme à un ordre de Dieu [6] ; ou, comme il s'exprime ailleurs, ils doivent honorer les diacres comme un ordre de Jésus-Christ, l'évêque comme Jésus-Christ

[1] Cap. XLIV : Καὶ οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς. Διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν κατέστησαν τοὺς προειρημένους, καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν δεδώκασιν, ὅπως, ἐὰν κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν. Τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ' ἐκείνων ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν, συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης κ. τ. λ. — [2] Ch. XLIII. — [3] *Eph.*, II ; *Magn.*, II. — [4] *Magn.*, IV ; *Smyrn.*, VIII ; *Trall.*, II. — [5] *Eph.*, IV. — [6] *Smyrn.*, VIII.

même, le propre Fils de Dieu, et les prêtres comme le sénat de Dieu et l'assemblée des Apôtres[1]. L'évêque apparaît toujours, dans les lettres de saint Ignace, comme le centre de l'unité des fidèles, entouré de prêtres et de diacres, qui ne doivent participer à l'administration des mystères divins qu'en union avec lui. Il ne se présente nulle part comme le simple président d'un collège de prêtres, ou comme le premier entre des égaux ; ainsi qu'il a plu à quelques-uns de concevoir entre les deux pouvoirs dans le temps des Apôtres[2]. Il figure partout comme le représentant de l'unité au sein de l'Eglise, comme investi d'une autorité à laquelle les prêtres doivent se soumettre : « Faites donc en sorte, écrivait-il, de ne célébrer qu'une seule Eucharistie, car il n'y a qu'une seule chair de Notre-Seigneur Jésus-Christ ; il n'y a qu'un calice pour s'unir à son sang ; il n'y a qu'un autel, comme il n'y a qu'un évêque avec ses prêtres et ses diacres[3]. Devant un pareil langage, il est impossible de maintenir l'hypothèse d'une constitution républicaine dans l'ancienne Eglise. Mais voici qu'on imagine, pour la soutenir une seconde hypothèse non moins arbitraire, à savoir que la lettre de saint Clément, comme celle de saint Ignace, est interpolée[4]. Or, nous verrons, en étudiant de plus près, dans les Pères apostoliques, la notion de l'unité et de la catholicité de l'Eglise, qu'ils ne pouvaient pas même songer à une constitution de l'Eglise sans autorité et sans unité dans l'autorité.

2. L'Eglise nous apparaît dans les ouvrages des Pères apostoliques comme dans l'Ecriture-Sainte, avec les caractéres de l'unité, de la sainteté, de la catholicité et de l'apostolicité. Quand nos adversaires disent[5] : « Les Apôtres ne connaissent pas d'Eglise une dans le sens propre du mot ; mais seulement des Eglises ou des sociétés religieuses formées par des chrétiens qui s'assemblaient dans un même lieu ou dans une même maison ; ils étaient liés avec des sociétés analogues établies dans d'autres villes et d'autres contrées, en ce sens seulement qu'ils professaient la même religion chré-

[1] *Trall.*, III. Cf. *Magn.*, III, 13. — [2] Néandre, IV; *Hist. univers. de la relig.*, t. I, sect. I, p. 293. — [3] *Philad.*, IV; *Smyrn.*, VIII. — [4] Néandre, *op. cit.*, p. 301. — [5] Munscher, *Hist. des dogmes*, II, p. 375.

tienne et se donnaient dans l'occasion des marques de charité réciproque.» Quand nos adversaires raisonnent ainsi, ils transportent dans l'Eglise apostolique les idées qu'on se forme de nos jours des sociétés religieuses placées hors de l'Eglise. Mais il est aisé de voir par ce qui précède, combien de telles doctrines sont étrangères aux enseignements de l'Ecriture-Sainte, et les écrits des Pères apostoliques témoignent de la façon la plus évidente qu'ils avaient une connaissance tout autrement profonde de la doctrine de la Bible.

Aux yeux de Clément de Rome, l'Eglise est le corps unique de Jésus-Christ, dont les membres se complètent les uns les autres, et sont rassemblés en une seule unité par le même esprit de la grâce. « N'avons-nous pas tous un même Dieu et un même rédempteur? N'y a-t-il pas un seul esprit de la grâce qui est répandu sur nous, et une même vocation en Jésus-Christ? Pourquoi séparons-nous et déchirons-nous les membres de Jésus-Christ, et excitons-nous une révolte contre notre propre corps? Pourquoi sommes-nous assez insensés pour oublier que nous sommes membres les uns des autres?[1] » Nous pouvons même conclure des efforts de Clément de Rome pour supprimer le schisme dans l'Eglise de Corinthe, qu'en sa qualité d'évêque de Rome, il se considérait comme le centre de l'unité ecclésiastique, et qu'il revendiquait l'autorité suprême sur toutes les Eglises de l'univers, d'autant plus qu'à l'époque où il écrivait sa lettre, l'Apôtre saint Jean vivait encore à Ephèse.

Saint Ignace enseigne que les évêques répandus par tout l'univers sont un dans la doctrine de Jésus-Christ, et unis par lui avec le Père[2]. Cette unité dans la doctrine et dans la foi, n'est pas, selon lui, une pure alliance d'opinions subjectives en matière de religion, ni un accord de plusieurs Eglises sur quelques opinions religieuses. Il considère toute déviation de la doctrine unique comme une hérésie, comme un crime affreux, comme une apostasie de la foi, et il exhorte les fidèles à s'en garantir comme d'un poison mortel et à éviter les hérétiques comme des loups ravissants[3]. Pour parler ainsi de l'hérésie, il fallait qu'il admît dans

[1] Ch. XLVI. — [2] *Eph.*, III. — [3] *Trall.*, VI, 7; *Smyrn.*, IV; *Philad.*, III.

l'Eglise une autorité chargée de conserver et de prêcher la doctrine, et qui plus est, une autorité visible pour annoncer la vraie doctrine. Cette autorité visible, ou l'épiscopat, devait donc être à ses yeux le lien de l'unité de l'Eglise, et cette unité ne pouvait pas trouver d'expression plus belle et plus significative que la participation de tous à une même Eucharistie, à une même chair et à un même sang du Seigneur [1]. »

Dans le *Pasteur* [2] d'Hermas, déjà plusieurs fois cité, et qui est du deuxième siècle, l'Eglise est dépeinte sous la forme d'une tour, qui est bâtie comme d'une seule pierre [3]. Par cette Eglise, il n'entend pas seulement l'Eglise invisible, mais aussi l'Eglise visible, car il dit expressément que l'Eglise qui est sur la terre renferme aussi des pécheurs et des chrétiens douteux, mais que son unité sera beaucoup plus étroite quand elle sera purgée de tous les membres de cette espèce.

L'universalité de l'Eglise du christianisme est enseignée par le Seigneur et par les Apôtres dans les termes les plus explicites [4], mais l'Eglise ne revendiqua l'attribut de catholique comme son titre et sa prérogative, que lorsque le schisme et l'hérésie commencèrent à former des sectes, des écoles ou des sociétés particulières. Jamais l'hérésie n'est parvenue à conquérir cette note de catholicité ; car dès qu'on rejette l'autorité de l'Eglise, l'unité de la foi doit disparaître, et céder nécessairement devant les opinions individuelles, qui en matière de religion, prennent toujours suivant le caractère des personnes et le génie des différents peuples, une couleur personnelle ou nationale, notamment quand il s'agit de vérités qui dépassent la portée de l'intelligence humaine.

De là vient que saint Ignace se plaît à donner le nom de catholique à la seule véritable Eglise [5], et dans la lettre de l'Eglise de Smyrne sur le martyre de saint Polycarpe, ce titre est déjà d'une application générale [6]. Et à dire vrai, elle ne pouvait pas se donner de titre plus significatif en face des

[1] *Philad.*, IV; *Magn.*, VIII. — [2] Lib. I, *Vis.* III, n. 2 et seq. — [3] Lib. III, *Sim.* IX, n. 13. — [4] *Loc. cit.*, *n.* 18. — [5] *Smyrn.*, VIII. — [6] Voyez le titre de la lettre, puis les chapitres XVI et XIX.

sociétés hérétiques; car elle se présente, non pas seulement comme l'Eglise qui renferme tout en elle, mais comme l'Eglise en genéral, la seule qui soit une, véritable, et dans laquelle on puisse se sauver.

L'Eglise est appelée sainte dans la lettre de saint Ignace aux Tralliers, et elle porte le même titre dans celle des fidèles de Smyrne [1]. Le *Pasteur* d'Hermas la dépeint sous l'image d'une tour. Plusieurs de ses pierres gisent ça et là pleines de défauts et de lacunes ; mais elles peuvent encore être taillées et adaptées à la tour. D'autres sont retranchées comme absolument inutiles et jetées au feu éternel, si elles négligent de faire pénitence ici bas et de se sanctifier [2]. Nous ne savons pas, il est vrai, d'une manière exacte, quand le symbole de foi apostolique a été rédigé, mais il est certain qu'une formule semblable fut, dès l'origine, usitée pour la réception du baptême. Dans ce symbole, la doctrine relative à l'Eglise est résumée en un seul article, mais cet article lui donne expressément les attributs de la sainteté et de la catholicité : *Credo in Sanctam Ecclesiam catholicam.*

Sur le rapport de l'Eglise visible avec l'Eglise invisible, les Pères apostoliques enseignent qu'on ne peut participer aux mérites de Jésus-Christ que dans l'Eglise et par l'Eglise, et qu'il n'y a point de salut hors de son sein; ils lui attribuent donc l'intolérance (dogmatique) [3]. Il va sans dire qu'ils n'ont en vue ici que l'Eglise visible, car elle seule peut être l'intermédiare de la vérité et de la grâce. C'est pourquoi Clément de Rome engage les schismatiques à rentrer dans l'unité de l'Eglise en esprit de contrition et de pénitence; car il vaut mieux être trouvé dans le troupeau de Jésus-Christ, humble et jouissant d'une bonne remommée, que de se perdre par un excès d'espérance en Jésus-Christ [4]. Saint Ignace dit des hérétiques [5] qu'ils seront jetés au feu avec leurs adhérents, et que celui qui se rattache à un schismatique ne saurait gagner l'héritage du ciel ; car ceux qui appartiennent à Jésus-Christ demeurent fidèles à leur évêque [6]. D'après le *Pasteur* d'Hermas, Jésus-Christ, le Fils

[1] Voyez le titre. — [2] Herm., *Past.*, I, *Vis.* III, 5 et seq. — [3] Voyez divers passages dans Rothe, *Origines de l'Eglise chrétienne*, p. 578 et suiv. — [4] *I Cor.*, LVII. — [5] *Eph.*, XVI. Cf. *Trall.*, VII. — [6] *Philad.*, III : Ὅσοι γάρ θεοῦ εἰσιν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτοι μετὰ τοῦ ἐπισκόπου εἰσίν· καὶ ὅσοι ἂν

de Dieu, est la voie, la porte unique pour aller au Père, et celui qui n'a pas adopté son nom ne peut entrer dans le royaume de Dieu [1].

§ 71

Doctrine des Pères apostoliques sur l'Eucharistie et la Pénitence.

1. Parmi les sacrements de la nouvelle alliance, celui de l'Eucharistie n'est pas seulement le plus sublime, il est aussi le plus mystérieux ; il offre à notre intelligence bornée les plus grandes difficultés et les contradictions les plus apparentes ; mais il contient en même temps toute la foi chrétienne comme en germe, et il exige que l'homme la confesse au dehors et en action. Il ne faut donc pas s'étonner s'il n'y a presque point de doctrine qui ait été, avec celle de la divinité de Jésus-Christ, aussi clairement et aussi constamment attestée par la tradition ecclésiastique que celle de la présence réelle de Jésus-Christ dans la sainte Eucharistie.

Saint Ignace appelle [2] les docètes des hommes qui font du corps de Jésus-Christ un fantôme, qui par conséquent s'abstiennent du culte divin et de l'Eucharistie, où se trouve le vrai corps du Seigneur, qui a souffert pour nous et est ressuscité ! Si l'Eglise se bornait à enseigner que l'Eucharistie n'est guère qu'une fête commémorative de la passion et de la mort du Seigneur ; si le corps de Jésus-Christ présent dans ce mystère n'était pas le même, en substance, que celui qui est mort et ressuscité, on ne comprendrait point que les docètes eussent refusé d'y prendre part. Nous n'avons donc pas seulement dans notre texte un témoignage de la foi de saint Ignace, nous avons encore et surtout un témoignage de la foi de l'Eglise apostolique à la présence du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Ajou-

μετανοήσαντες ἔλθωσιν ἐπὶ τὴν ἑνότητα τῆς ἐκκλησίας, καὶ οὗτοι θεοῦ ἔσονται, ἵνα ὦσιν κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν ζῶντες. Μὴ πλανᾶσθε, ἀδελφοί μου· εἴ τις σχίζοντι ἀκολουθεῖ, βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομεῖ· εἴ τις ἐν ἀλλοτρίᾳ γνώμῃ περιπατεῖ, οὗτος τῷ πάθει οὐ συγκατατίθεται. Conf. VIII. — [1] Lib. III, *Simil.*, IX, 12. Cf. lib. I, *Vis.* III, 5. — [2] *Smyrn.*, VII : Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται, διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν, τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν.

tez que si ce Père de l'Eglise n'avait vu dans l'Eucharistie qu'une solennité commémorative ordinaire, c'eût été de sa part une conception bien faible que de la considérer comme le lien et le symbole de l'unité des chrétiens. Tandis que la pensée acquiert de suite une profondeur, une vérité singulières, dès qu'on suppose qu'il croyait à la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, car c'est ainsi seulement que Jésus-Christ, par sa chair et son sang, apparait comme le lien et le centre des communautés chrétiennes et de l'Eglise tout entière. « N'employez qu'une seule Eucharistie, car il n'y a qu'une chair de notre Seigneur Jésus-Christ, et il n'y a qu'un calice pour participer à son sang [1]. Ailleurs [2], quand il appelle le pain unique que nous rompons un remède pour l'immortalité, un antidote contre la mort, c'est évidemment parce que nous recevons dans ce mystère, non pas une matière purement terrestre, mais un corps qui est ressuscité et qui nous est apporté d'un monde transfiguré pour nous aider à triompher de la mort.

Le caractère de sacrifice qui revient à l'Eucharistie, n'est pas expressément relevé par les Pères apostoliques, mais Clément de Rome [3] l'indique, avec une suffisante clarté, quand il dit que c'est un crime énorme de repousser les prêtres ou les évêques qui offrent les sacrifices avec piété et d'une manière irréprochable; il fait voir par là que le sacrifice de la nouvelle alliance est à ses yeux la partie essentielle des fonctions sacerdotales.

Saint Ignace parle d'un autel unique établi dans l'Eglise chrétienne où tous doivent accourir comme au foyer de la paix et de la concorde [4], ou d'un autel où nous participons au pain de Dieu [5].

2. Par aucune de ses fonctions sacramentelles et sacerdotales, l'Eglise ne pénètre aussi avant dans la vie morale de l'humanité, que par la direction et la surveillance de la pénitence ; elle n'exerce nulle part d'une façon plus directe et plus efficace la mission quelle a reçue de travailler au salut de l'homme que dans l'administration de ce sacrement;

[1] *Philad.*, IV; *Smyrn.*, VIII. — [2] *Eph.*, XX : Ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστι φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ τὴ ἀποθανεῖν. — [3] *I Cor.*, XLIV. — [4] *Magn.*, VII : Πάντες οὖν ὡς εἰς ἕνα ναὸν συντρέχετε θεοῦ, ὡς ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον. Conf. *Philad.*, IV. — [5] *Eph.*, V.

comme aussi son œuvre sacerdotale n'a pris nulle part un plus grand développement. Il s'agissait ici d'adapter les moyens de correction aux mœurs et à l'état moral des individus, de modifier l'institution du for juridique selon les besoins, sans jamais préjudicier aux règles établies de Dieu et immuables. Or, plus ces développements sont multiples, plus ces modifications sont diverses, et plus la nécessité d'un corps enseignant infaillible devient évidente, soit pour maintenir intact ce qu'il y a de divin dans l'institution de la pénitence, soit pour être en état d'enseigner à tous d'une manière certaine les dispositions essentielles que le Seigneur a prises au sujet de la pénitence, et ce qu'il a abandonné à la volonté des représentants de l'Eglise ou à la marche progressive du temps.

Avec l'Ecriture-Sainte seule, nous serions dans l'impossibilité d'acquérir une pleine certitude sur toutes ces questions relatives à la pénitence. Nous avons besoin de l'interprétation infaillible de l'Eglise et de la tradition. Eclairés par elles, nous savons que Jésus-Christ a institué un tribunal dans son Eglise et qu'il a transmis à ses Apôtres le pouvoir qui lui appartenait de juger les péchés, puis, qu'il a imposé aux fidèles l'obligation de se soumettre à ce tribunal. Nous savons, en outre, par l'Ecriture-Sainte, que les péchés commis après le baptême sont plus graves que les péchés qui l'ont précédé, soit en ce qui regarde leur auteur, qui témoigne une plus mauvaise volonté; soit en ce qui concerne l'Eglise, qui se trouve profanée, déshonorée aux yeux des païens et des chrétiens par les péchés des fidèles. De là cette doctrine de l'Ecriture-Sainte que la pénitence pour les péchés commis après le baptême est plus difficile et doit être traitée comme telle au tribunal de l'Eglise, avant que l'absolution puisse être prononcée. Il fallait donc exiger du pénitent, outre la contrition, ou compris dans la contrition, un aveu et une satisfaction. Ces trois conditions requises du pénitent, et l'absolution donnée par les Apôtres ou par leurs successeurs, forment donc les éléments essentiels de la pénitence. Sans doute il serait plus facile de comprendre que le pouvoir de remettre les péchés eût été confié à chacun, si ce pouvoir était purement déclaratoire; mais ni l'un ni l'autre ne sont enseignés par l'Ecriture-Sainte ou par la

tradition, et ce qui l'est encore moins c'est que la rémission des péchés puisse avoir lieu par la foi seule sans l'entremise de l'Eglise[1]. Sur le premier point il suffit de considérer les choses avec sa simple raison pour se persuader que la direction de la pénitence, l'examen à faire et le jugement à prononcer sur l'état moral et la conscience du pécheur, ne peuvent être confiés à chacun, quand même il ne s'agirait que de prononcer un jugement déclaratoire. Combien le Seigneur a agi plus sagement en décidant que les difficiles fonctions de juge n'appartiendraient qu'aux prêtres, ou selon les circonstances, à l'évêque, lesquels doivent avoir acquis, par une culture naturelle, sinon par des dons extraordinaires de la grâce, des capacités particulières pour remplir cette mission sublime de travailler à la culture morale et à l'éducation de l'humanité, avant que l'Eglise leur confie ce ministère redoutable !

Quant au second point, la rémission des péchés sans le concours extérieur d'une Eglise visible, cette manière de concevoir l'Eglise invisible ne se rencontre que chez les montanistes ; elle est en contradiction flagrante avec les enseignements de l'Ecriture-Sainte et de la tradition à travers tous les siècles; elle détruit complètement la notion et la réalité de l'Eglise visible comme médiatrice de la vérité et de la grâce, comme institution destinée à opérer la délivrance et l'éducation de l'humanité, comme corps visible de Jésus-Christ continuant de vivre parmi nous. Pour montrer l'absurdité, l'impossibilité d'une pareille doctrine, il suffirait de la pousser à ses dernières conséquences.

Cependant, les Pères apostoliques sont sobres de renseignements sur la pénitence; nous avons d'abord très peu de documents sur les premiers âges de l'Eglise, ensuite la grâce du Seigneur et le zèle ardent des chrétiens sanctifiés

[1] Néandre, *Hist. de la relig.*, t. I, p. 353 : « Celui qui entre de cette manière (par la pénitence jointe à la foi) en société avec le Sauveur, est membre de l'Eglise invisible, qu'il appartienne ou n'appartienne pas à une société visible. Chacun peut accomplir pour lui-même les fonctions sacerdotales ; chacun peut annoncer à soi-même et à son frère la rémission des péchés, que le seul grand pontife éternel a acquise et assurée à toute l'humanité. » Voilà ce qu'il faut en effet soutenir au point de vue de l'Eglise invisible. Mais pourquoi demeure-t-on ici à mi-chemin ? Pourquoi, avec de telles idées sur l'Eglise, conserver encore le baptême, l'Ecriture sainte, la parole extérieure ?

par le baptême devaient concourir ensemble, dans les premières communautés chrétiennes, à conserver la virginité des âmes et à prévenir les grands crimes. Cependant l'Epitre de Barnabé[1], apocryphe il est vrai, mais qui appartient à coup sûr aux plus anciens temps de la chrétienté, recommande aux chrétiens de confesser leurs péchés, et saint Clément de Rome écrivait[2] : « Il vaut mieux confesser ses péchés que d'endurcir son cœur, » et ailleurs[3] : « Une fois sortis de ce monde nous ne pourrons plus nous confesser ou nous convertir. » Il est vrai que dans le premier passage cité, il n'est parlé expressément que d'un aveu devant Dieu ; mais l'Eglise considère aussi l'aveu fait à un prêtre comme étant fait à Dieu même, et elle ne connait point d'autre union surnaturelle avec Dieu que celle qui s'obtient par l'Eglise visible et par ses sacrements ; car ceux qui appartiennent à Dieu et à Jésus-Christ, sont en union avec l'évêque et ceux qui retournent à l'unité de l'Eglise en esprit de pénitence, seront aussi à Dieu[4]. »

Les renseignements exacts les plus anciens sur la pénitence et sur la discipline pénitentiaire de l'Eglise nous sont fournis par Hermas, qui, s'il n'appartient pas à la période apostolique, doit cependant être rangé parmi les plus anciens témoins de la tradition ecclésiastique. Aux deuxième et troisième livres de son *Pasteur*, il fait parler un ange, qui prétend présider à la pénitence et avoir reçu puissance à cet effet. Il dit d'abord que la pénitence est pour nous le seul moyen d'obtenir le pardon des péchés que nous avons commis après le baptême, que ce soient des péchés mortels ou des péchés véniels[5]. Se soumettre à la pénitence est donc à ses yeux un signe de sagesse[6] et nécessaire en un certain sens. Quant à la pénitence des péchés véniels, les Pères exhortent généralement à les expier par la prière et les bonnes œuvres, pendant qu'on est encore sur la terre[7], cependant ils laissent les fidèles libres de s'imposer eux-mêmes de ces sortes de pénitences, ou de les soumettre au tribunal de

[1] Cap. XIX : Ἐξομολογήσῃ ἐπὶ ἁμαρτίαις σου. — [2] *I Cor.*, LI. — [3] *II Cor.*, VIII : Μετὰ γὰρ τὸ ἐξελθεῖν ἡμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου οὐκέτι δυνάμεθα ἐκεῖ ἐξομολογεῖσθαι καὶ μετανοεῖν ἔτι. — [4] Ign., *ad Philad.*, III. — [5] Lib. III, *Sim.* VIII, 4 et seq. — [6] Lib. II, *Mand.*, IV, 3. — [7] Clem. Rom., *I Cor.*, VIII ; *II Cor.*, VIII, 9.

l'Eglise. L'Eglise, sous ce rapport, n'a jamais rien prescrit d'obligatoire. Si la pénitence n'a pas été complète ici-bas, elle devra être achevée dans l'autre monde[1].

En ce qui est des péchés mortels commis après le baptême, il ne fallait pas s'attendre de prime-abord à ce qu'ils fussent aussi faciles à remettre; car après que nous avons été purifiés de nos péchés dans le bain de la régénération, que nous sommes devenus des membres du corps de Jésus-Christ, des temples du Saint-Esprit et des héritiers du ciel, le Seigneur a le droit d'attendre de nous que nous vivions plus saintement à l'avenir. Que si, néanmoins nous faisons peu de cas de toutes ces grâces, si nous devenons infidèles à l'alliance contractée avec Jésus-Christ, notre forfait en est d'autant plus grand. Et cependant Jésus-Christ nous a ménagé après le baptême, pour ces sortes de péchés et même pour les plus grands crimes, une planche de salut; car il a tenu compte de la faiblesse humaine; c'est la pénitence, moyen qui doit être d'autant plus onéreux que le péché commis après le baptême est plus considérable[2].

Quand il s'agissait de péchés particulièrement graves, on suivait dans l'ancienne Eglise le procédé employé par saint Paul contre l'incestueux de Corinthe; après avoir exclu les coupables de la communion de l'Eglise, on les soumettait à une pénitence publique, qu'on appela canonique, parce qu'elle fut dans la suite réglée par plusieurs canons de conciles. Parmi ces crimes, Hermas en cite déjà deux : la fornication et l'idolâtrie, tandis que le troisième, l'homicide, n'est pas expressément mentionné. Il faut remarquer seulement que ces trois crimes canoniques comprennent en même temps toutes les espèces qui s'en rapprochent.

Hermas nous apprend qu'il y avait déjà une pénitence publique pour ces sortes de crimes, qu'ils fussent notoires ou

[1] *Past.*, lib. I; *Vis.*, III, 7. — [2] Lib. II, *Mand.*, IV, 3 : « Illis enim qui vocati sunt ante hos dies, posuit Deus pœnitentiam, quoniam cogitationes omnium præcordiorum novit Deus, et scit infirmitatem hominum, et multiplicem nequitiam diaboli, qua molitur aliquid sinistri servis Dei et maligne insidiatur illis. Misericors ergo Deus misertus est figmenti sui et posuit pœnitentiam istam, et potestatem pœnitentiæ hujus mihi dedit. Et ideo dico tibi, quod post vocationem illam magnam et sanctam, si quis tentatus fuerit a diabolo et peccaverit, unam pœnitentiam habet. »

secrets[1]; car il dit expressément que dès qu'un mari connaît l'adultère de sa femme, il doit l'astreindre à la pénitence; si elle refuse et continue sa vie criminelle, il doit la congédier, mais il ne lui est pas permis d'en épouser une autre. Si la femme accepte la pénitence, son devoir est de la reprendre quand elle le désire. Il n'était pas besoin que ce crime fût précisément notoire; il suffisait peut-être qu'il fût connu du complice et de l'époux; et cependant le *Pasteur* n'exige pas moins que la femme soit soumise à la pénitence publique, si son mari veut continuer la vie en commun[2]. C'était en général un principe admis dans l'Eglise primitive qu'une faute canonique entraînait la pénitence publique, lorsque le pénitent voulait obtenir de l'Eglise son pardon et sa réconciliation quand même son délit n'était que secret. Dans d'autres endroits, le *Pasteur* ne parle que d'une pénitence publique qui doit faire cesser une excommunication antérieure[3].

Il n'y avait pas seulement dans l'Eglise primitive une pénitence publique imposée pour des crimes canoniques; il y avait aussi un tribunal qui fixait les œuvres de pénitence selon la qualité et la quantité des péchés, veillait à leur exécution, recevait de nouveau les pénitents dans la communion de l'Eglise et les absolvait de leurs péchés. Tout cela suppose évidemment la confession des péchés devant le tribunal de l'Eglise, bien qu'Hermas ne le dise pas en propres termes. A cela près, la satisfaction publique formait la partie la plus saillante de l'ancienne discipline pénitenciaire, et l'aveu ne devait pas être le point le plus difficile pour celui qui était déjà résolu à accepter la pénitence publique, dont il était la première démarche.

[1] Lib. II, *Mand.*, iv, 1. — [2] C'est au quatrième siècle seulement qu'on remarque une différence formelle dans la manière de traiter les péchés publics et les péchés secrets; jusque-là les crimes canoniques étaient toujours soumis à la pénitence public. Cf. Morinus, *De adm. pœn.*, v, 10. — [3] Lib. II, *Mand.*, iv, 1 : Si autem scierit vir, uxorem suam deliquisse, et non egerit pœnitentiam mulier et permanet in fornicatione sua et convivit cum illa vir; reus erit peccati ejus, et particeps moechationis ejus. On voit en outre par ce passage que l'abstention du mariage n'était pas nécessairement liée à la pénitence publique. Il n'en fut ainsi qu'à partir du quatrième siècle. Cf. Morinus, v, 19. — *Loc. cit.:* Quod si in his factis perseverat et pœnitentiam non agit; recede ab illa et noli convivere cum illa.

Hermas, sans doute ne le mentionne pas formellement, comme il ne dit point non plus si la pénitence était publique ou privée, c'est-à-dire, si elle avait lieu devant l'évêque et devant le clergé en présence des fidèles, ou en secret devant l'évêque ou devant un prêtre; il ne dit pas non plus qui faisait d'ordinaire les fonctions de juge. Il est certain, en tout cas, qu'il n'accorde aucune part aux laïques dans ces fonctions, car un tribunal où les laïques auraient jugé en cour d'assise est contradictoire à l'idée d'une Eglise visible. Des renseignements plus précis sur ce point ne nous sont fournis que par les Pères ultérieurs, saint Irénée, Tertullien et saint Cyprien. Mais si dans l'Eglise primitive, la confession, notamment pour les crimes canoniques, était toujours publique, les fidèles étaient simplements assistants et non juges. Il n'est donc pas nécessaire de recourir, comme le font plusieurs, à cette hypothèse dénuée de fondements, que la confession publique devait toujours être précédée d'une confession secrète. La première pouvait fort bien être sacramentelle, car on y rencontrait toutes les conditions requises pour que le sacrement de pénitence fût complet, et il n'importe pas à la nature de ce sacrement que la confession soit publique ou secrète.

Hermas ne nous apprend pas davantage quelle pénitence l'Eglise imposait pour ces sortes de péchés et de crimes qui ne rentraient pas dans les trois crimes canoniques. En partant de ce principe déjà énoncé qu'aucun péché commis après le baptême ne peut être remis sans pénitence, nous devons conclure que le coupable, quand il désirait être absous de ses péchés par l'Eglise et par son ministre, devait accepter une pénitence, et faire l'aveu même en secret de ses fautes. Nous pouvons présumer en outre que plusieurs de ceux qui se sentaient coupables d'un péché canonique, craignant d'être accusés auprès de l'évêque et d'être condamnés, par une pénitence ecclésiastique sévère, à faire une confession et une pénitence publiques, se présentaient volontairement à l'Evêque ou au prêtre, pour faire d'abord une confession secrète. Il est certain, en effet, par l'exemple déjà cité d'Hermas, comme par d'autres sources, que les fidèles étaient généralement attentifs à la conduite de leurs frères, que leurs chefs ou leurs évêques recevaient les

plaintes faites contre leurs subordonnés et les citaient devant leur tribunal.

Après ces conclusions et ces conjectures, revenons au récit d'Hermas. Il rapporte à diverses reprises que la pénitence canonique et publique n'était admissible qu'une seule fois après le baptême[1]. N'oublions pas qu'il ne s'agit point ici de la pénitence en général, mais d'une pénitence infligée à l'adultère, par conséquent d'un délit canonique et ici même, quand il y avait rechute dans ce péché, il ne paraît pas exclure pour le pécheur toute possibilité d'obtenir son pardon. Hermas l'admet à la pénitence, mais sans le recevoir dans la communion ecclésiastique. Dans ce cas, une conversion sincère lui paraît douteuse, la bonne renommée des fidèles compromise, et il trouve en général qu'un traitement si doux ne peut qu'encourager le coupable à persévérer dans sa faute[2]. En parlant ainsi, Hermas ne s'écarte point de la pratique de l'ancienne Eglise, plus rigoureuse sans doute que la pratique actuelle, mais bien différente encore des idées montanistes, suivant lesquelles toute pénitence était inutile après de graves délits. Ces vues sont directement combattues par le *Pasteur*. En revanche, c'était une coutume générale de l'ancienne Eglise de n'accorder qu'une fois la réconciliation après de graves délits canoques[3]. A ces sortes de relaps, on donnait tout au plus, après une pénitence sincère, l'absolution au lit de la mort, sans les communier. Pour refuser totalement l'absolution, il aurait fallu que l'Eglise considérât son pouvoir d'absoudre comme restreint, suivant ce que voulaient les montanistes et les novatiens. Si elle n'admettait pas tous ces pécheurs récidivistes à la pénitence, ce n'est point qu'elle doutât de la plénitude de son pouvoir, mais elle en considérait l'exercice comme préjudiciable, soit aux pécheurs, soit aux fidèles en général. Il n'y a que le péché contre le Saint-Esprit, et le péché de l'apostasie volontaire de la foi, pour lesquels le *Pasteur* d'Hermas, d'après ce qui est dit dans l'Ecriture-

[1] Lib. II, *Mand.*, IV, 1 : Servis enim Dei pœnitentia una est. Cf. *Ibidem*, n. 3. Lib. I, *Vis.*, II. — [2] *Ibid.*, II, IV, 3 : Si autem subinde peccet et pœnitentiam agit, non proderit homini talia agenti, difficile enim vivet Deo. — [3] Tertull. *De pœnit.*, XII, 9; Orig., *in Levit*, Hom. XV; *Comm. in Matth.*, t. XIII, 30.

Sainte, croit que la conversion est difficile ; il ne veut pas décider si de tels pécheurs peuvent acquérir la vie éternelle[1]. Quant aux autres péchés non canoniques, mortels ou véniels, Hermas n'admet aucune restriction dans la pénitence. Du reste, il s'élève également contre le rigorisme des montanistes ; il le donne clairement à entendre quand il range parmi les plus grands pécheurs ceux qui séduisent les fidèles par de fausses doctrines et leur ferment la voie du retour à Dieu, en déclarant que la pénitence leur est impossible[2].

Remarquons encore que, selon le *Pasteur*, la pénitence de l'un peut être allégée par le concours de l'autre, que les fidèles peuvent, par leurs prieres et leur sympathie, rendre les œuvres du pénitent plus agréables à Dieu, et accroître en lui l'esprit de pénitence, le regret et la douleur de ses péchés ; car il fait parler un coupable qui se soumet à la pénitence non seulement pour ses propres péchés, mais afin d'engager les personnes de sa maison à la pénitence et de la leur faciliter par la sienne[3]. Il est à peine besoin de rappeler que cette doctrine de la réversibilité des mérites et des démérites entre les membres d'une même Eglise, de la valeur morale d'une pénitence générale, publique pour éveiller l'esprit de pénitence et entretenir la charité fraternelle parmi les chrétiens, est précisément l'idée qui a trouvé son expression dans les indulgences de l'Eglise.

§ 72

La discipline de l'arcane[4] et la doctrine de l'Eucharistie d'après Justin.

Les persécutions chrétiennes des trois premiers siècles forçaient les fidèles à soustraire leurs assemblées religieuses aux regards du monde profane et de tirer un voile sur leur culte. Ils durent encore davantage sentir le besoin de cacher les mystères de leur religion, quand les païens commencèrent à poursuivre de leurs railleries et de leurs in-

[1] Lib. III, *Sim.*, VIII, 7 ; IX, 26. — [2] Lib. III, *Sim.*, VIII, 6. — [3] Lib. III, *Sim.*, VII. — [4] Voyez Doellinger, *L'Eucharistie dans les trois premiers siècles*, 1828 ; *Histoire des dogmes*, II, p. 233 et suiv.

sultes tout ce qui avait trait au christianisme. Se souvenant de cette parole du Seigneur : « Ne donnez pas les choses saintes aux chiens et ne jetez pas les perles aux pourceaux [1], » et prenant exemple de la méthode que le Seigneur avait suivie dans son enseignement, en parlant souvent au peuple en parabole et en figures, qu'il expliquait à ses Apôtres en particulier, ils devaient surtout chercher à protéger contre les sarcasmes et les injures le plus profond des mystères du culte chrétien, l'Eucharistie ; car ils sentaient bien qu'il n'était pas seulement incompréhensible à des esprits incroyants et superficiels, mais qu'il pouvait donner lieu à des railleries et à des insultes blasphématoires. Nous savons, en effet, par les écrits des Apologistes que c'était une calomnie fort répandue chez les païens et qui ne pouvait avoir sa sa source que dans des fausses rumeurs répandues sur l'Eucharistie, que les chrétiens célébraient des festins de Thyeste dans leurs assemblées [2].

Tertullien [3] atteste, en effet, que cette discipline de l'arcane exista dès les temps les plus reculés, quand il reproche aux montanistes de ne pas observer cette règle ; et nous voyons dans Origène [4] que Celse, dans la première moitié du deuxième siècle, faisait un crime aux chrétiens de tenir les pratiques de leur culte secrètes. Sans doute l'observation de la discipline de l'arcane n'était pas commandée par un ordre formel du Seigneur ou des Apôtres, mais elle s'était développée d'elle-même par l'usage dès le temps des Apôtres, et saint Basile la fait expressément remonter à cette époque. Il est évident aussi qu'elle ne pouvait atteindre son but qu'à la condition d'avoir été observée dès l'origine et d'avoir empêché que les mystères du christianisme fussent révélés précisément dans des écrits généralement répandus. L'Eglise observait la discipline de l'arcane même à l'égard des catéchumènes ; et conformément au langage de saint Paul [5], elle les nourrissait d'abord de lait, se réservant de les familiariser avec tous les mystères du christianisme peu de temps avant le baptême.

[1] *Matth.*, VII, 6. — [2] Tatian., *Orat. ad Græc.*, cap. XXV; Theoph., *Ad Autolic.*, III, 4. — [3] *De præscript.*, XLI. — [4] *Cont. Cels.*, I, 7. — [5] *I Cor.*, III, 2; *Hébr.*, V, 12-14.

On a invoqué en faveur de l'origine plus récente de la discipline de l'arcane l'autorité de saint Justin, qui, dans sa première apologie, parle de la célébration de l'Eucharistie sans le moindre détour. Mais Justin fait ici exception : il croit pouvoir s'écarter de la règle, parce qu'il adresse son apologie à des empereurs instruits, qu'il espère rendre plus favorables à la nouvelle religion, en exposant franchement ses doctrines, ses mœurs et les pratiques de son culte. Quoi qu'il en soit, en faisant une exception à la règle, Justin est devenu un témoin important de la croyance de l'Eglise primitive à la présence de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, de même que la discipline de l'arcane et les calomnies des païens sont devenues des témoignages indirects de la foi à ce mystère; une solennité commémorative ordinaire, un simple repas de charité humaine n'aurait pas décidé les chrétiens à se cacher avec tant de soins, ni provoqué de si atroces calomnies de la part des païens.

Justin parlait ainsi de l'Eucharistie[1] : « Cette nourriture (offerte par les diacres) nous l'appelons Eucharistie ; nul ne peut y participer s'il ne croit la vérité de notre doctrine; s'il n'a été lavé, pour la rémission des péchés et la régénération, et s'il ne conforme sa vie aux enseignements du Christ. Car nous ne la prenons pas comme un pain commun, ni comme un breuvage ordinaire; mais de même qu'en vertu de la parole de Dieu, Jésus-Christ incarné a pris la chair et le sang pour notre salut, de même nous savons que cette nourriture, qui, suivant le cours ordinaire, deviendrait notre chair et notre sang, étant consacrée par la prière qui vient de lui, est la chair et le sang de Jésus incarné. Car les Apôtres, dans les mémoires qu'ils ont redigés sous le nom d'Evan-

[1] *Apol.*, I, 66 : Καὶ ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία, ἧς οὐδενὶ ἄλλῳ μετασχεῖν ἐξόν ἐστιν ἢ τῷ πιστεύοντι ἀληθῆ εἶναι τὰ δεδιδαγμένα ὑφ' ἡμῶν, καὶ λουσαμένῳ τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρόν, καὶ οὕτως βιοῦντι ὡς ὁ Χριστὸς παρέδωκεν. Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαρισθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. Οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς κ. τ. λ.

giles, nous ont transmis que Jésus leur avait ainsi ordonné, lorsque, prenant du pain et rendant grâces, il dit : « Faites ceci en mémoire de moi; ceci est mon corps, » et que prenant de même le calice, il rendit grâces et dit : « Ceci est mon sang, » et que c'était à eux seuls qu'était donné ce pouvoir. »

Si nous considérons que les baptisés seuls, et, qui plus est, ceux qui se rendaient dignes de cet honneur par une vie conforme aux commandements du Seigneur, pouvaient participer à ce festin ; que la nourriture qui leur était offerte était la chair et le sang de Notre-Seigneur, qu'on ne devait pas la prendre pour un pain ordinaire, il nous sera impossible de voir là une présence purement figurée de Jésus-Christ, ou, comme faisait Zwingle, un pur repas commémoratif. Justin fait tellement ressortir la présence réelle de la chair et du sang de Notre-Seigneur, qu'il rappelle l'incarnation du Fils de Dieu, et remarque qu'il est présent sous la nourriture eucharistique avec sa chair et son sang, tel qu'il a vécu sur la terre.

Et cependant des novateurs prétendent que ces paroles ne contiennent ni la doctrine catholique de la transsubstantiation du pain au corps du Seigneur, ni la doctrine de sa présence corporelle dans l'Eucharistie; ils n'y trouvent que la doctrine de Calvin, selon laquelle le Verbe s'unirait d'une façon mystérieuse au pain et au vin dont il ferait en quelque sorte des vases de sa présence, dispensant des grâces plus abondantes à ceux qui le reçoivent plus dignement[1]. Or, les paroles de Justin ne comportent pas une pareille explication, car :

1° Justin ne dit pas seulement qu'après la bénédiction le pain et le vin sont comme un vase qui contient le Verbe; il

[1] Baur, *Hist. des dogm.*, 2e éd., p. 135; Semisch, *Justin*, t, II, p. 439 : « Voici l'opinion de Justin. Il tient l'Eucharistie pour une sorte d'incarnation renouvelée. Comme l'incarnation s'est accomplie en ce que le Verbe prit la chair et le sang, Justin croit que Jésus-Christ devient présent dans l'Eucharistie en ce que le Verbe divin s'unit au pain et au vin comme à son corps et à son sang. Dans l'Eucharistie, il n'y a pas changement physique du pain et du vin, comme aussi ils ne demeurent pas un pain et un vin communs ; après la prière eucharistique, qui les consacre, ils sont comme le vase où réside le Verbe divin; ils sont réellement, quoique d'une manière purement figurative, le corps et le sang du Verbe. »

dit expressément qu'ils sont « le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Or, cela n'implique pas seulement une bénédiction des éléments; comme pour l'eau baptismale et pour le chrême, mais un changement de leur substance puisqu'ils sont devenus le corps et le sang de Jésus-Christ, tout en conservant les espèces du pain et du vin.

2° Justin ne fait pas dériver directement du Verbe la grâce sacramentelle du festin Eucharistique, mais de la chair et du sang du Seigneur, auxquels la nature divine est unie. Ce n'est donc pas le Verbe qui se donne directement en nourriture, ou qui remplit de la grâce divine celui qui reçoit l'Eucharistie; mais il nous donne son corps, sa chair et son sang en nourriture, et c'est à ce festin eucharistique qu'il attache la communion de la grâce.

3° C'est précisément parce que nous recevons dans cet auguste mystère quelque chose de corporel, le corps transfiguré du Seigneur, que selon Justin et la plupart des Pères, l'Eucharistie renferme une grâce même pour le corps humain; notre chair et notre sang sont nourris pour être transformés lors de la résurrection. Or, Justin n'aurait pas pu espérer un pareil effet, si l'Eucharistie n'eût été à ses yeux que comme un vase contenant le Verbe, s'il n'avait pas cru à la présence réelle de la chair et du sang de Jésus-Christ.

Justin rend un témoignage non moins explicite en faveur de l'Eucharistie en tant que sacrifice, quand il dit[1] : Le sacrifice de la farine de froment, dont l'offrande avait été instituée pour ceux qui étaient purifiés de la lèpre, était une figure du pain eucharistique, qui d'après l'ordre de

[1] *Dial.*, XLI : Καὶ ἡ τῆς σεμιδάλεως δὲ προσφορά, ὦ ἄνδρες, ἔλεγον, ἡ ὑπὲρ τῶν καθαριζομένων ἀπὸ τῆς λέπρας προσφέρεσθαι παραδοθεῖσα, τύπος ην τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους, οὗ ἔπαθεν ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων τὰς ψυχὰς ἀπὸ πάσης πονηρίας ἀνθρώπων, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν παρέδωκε ποιεῖν, ἵνα ἅμα τε εὐχαριστῶμεν τῷ θεῷ ὑπέρ τε τοῦ τὸν κόσμον ἐκτικέναι σύν πᾶσι τοῖς ἐν αὐτῷ διὰ τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀπὸ τῆς κακίας, ἐν ᾗ γεγόναμεν, ἠλευθερωκέναι ἡμᾶς, καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας καταλελυκέναι τελείαν κατάλυσιν διὰ τοῦ παθητοῦ γενομένου κατὰ τὴν βουλὴν αὐτοῦ. Ὅθεν περὶ μὲν τῶν ὑφ' ὑμῶν τότε προσφερομένων θυσιῶν λέγει ὁ θεός, ὡς προέφην, διά Μαλαχίου... Περὶ δὲ τῶν ἐν παντὶ τόπῳ ὑφ' ἡμῶν τῶν ἐθνῶν προσφερομένων αὐτῷ θυσιῶν, τουτέστι τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου ὁμοίως τῆς εὐχαριστίας, πρόλεγει τότε, εἰπὼν καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ δοξάζειν ἡμᾶς δὲ βεβηλοῦν.

Notre-Seigneur Jésus-Christ, doit être offert en mémoire de la Passion qu'il a soufferte pour purifier les âmes humaines de tout péché et aussi afin de remercier Dieu d'avoir créé en vue de l'homme le monde avec tout ce qu'il contient, de nous avoir délivrés du péché dans lequel nous étions tombés, de nous avoir parfaitement affranchis des principautés et des puissances par celui qui s'est soumis à la Passion conformément à sa volonté. Voici ce que le Seigneur dit par la bouche du prophète Malachie des sacrifices que vous offriez autrefois : Je n'ai pas de complaisance en vous, dit le Seigneur, et le sacrifice de vos mains ne m'est pas agréable. Mais, du levant au couchant mon nom sera glorieux parmi les peuples, dit le Seigneur. Quant aux sacrifices que nous, nations, nous lui offrons partout, c'est-à-dire, le pain et le calice de l'Eucharistie, il les avait déjà prédits dès lors et il avait ajouté que son nom serait glorifié par nous et déshonoré par vous. »

On a essayé[1], il est vrai, de démontrer que ces paroles ne regardaient que l'offrande du pain et du vin par les fidèles, et que l'Eucharistie n'était un sacrifice qu'à ce point de vue. Mais alors comment Justin aurait-il pu ne considérer les sacrifices de l'ancienne loi que comme de des figures du sacrifice de la loi nouvelle? D'après cette explication, ces deux sortes de sacrifices seraient de touts points identiques; car dans l'Ancien Testament les prières du peuple n'étaient pas davantage exclues, et les prophètes lui rappelaient assez souvent que les sacrifices extérieurs, sans la contrition du cœur, étaient sans valeur à ses yeux. De plus, Justin explique clairement dans ses Apologies ce qu'il entend par le pain de l'Eucharistie. Ce n'est autre chose, selon lui, que la chair et le sang de Jésus-Christ, et c'est pourquoi il ne peut être offert que par le Seigneur lui-même en mémoire de sa Passion et de sa mort, et cela par les mains du prêtre qui accomplit la consécration, en sorte que tous les assistants peuvent unir à ce sacrifice le sacrifice de leur propre personne. C'est ainsi seulement qu'on s'explique pourquoi le sacrifice de l'Eucharistie peut être offert en mémoire de la

[1] Semisch, *op. cit.*, p. 449; Néandre, *Hist. de la relig. chrét.*, t. II, p. 585.

Passion et de la mort de Notre-Seigneur, et être, de notre part, un sacrifice d'actions de grâces pour la rémission des péchés.

Nous ne comprendrions pas non plus comment Justin aurait pu croire à la présence réelle de Jésus-Christ s'offrant incessament dans l'Eucharistie, sous les espèces séparées, en signe de sa mort, tout en croyant que l'offrande des substances terrestres formait en soi un sacrifice. Ce sont là des sacrifices judaïques que Dieu ne veut plus accepter des mains des chrétiens; car « tous ceux qui offrent au nom de son Fils les sacrifices que Jésus-Christ a prescrits, c'est-à-dire les sacrifices que les chrétiens offrent partout dans l'Eucharistie du pain et du calice, lui sont agréables, ainsi que Dieu l'a annoncé d'avance; il rejette au contraire ceux qui sont offerts par vous (les Juifs) et par vos prêtres[1]. » Quand on allègue contre ces passages le silence de Justin dans d'autres endroits où il semble qu'il aurait dû parler du sacrifice eucharistique, on ne prouve absolument rien; de même qu'on ne peut pas conclure du dernier passage cité du Décalogue que Justin admet un sacerdoce général, que chacun a le droit dans le christianisme d'offrir le sacrifice eucharistique. Les fidèles ne peuvent sacrifier qu'en union avec le prêtre, qui seul accomplit la consécration, et joindre le sacrifice de leurs personnes au sacrifice de Jésus-Christ. C'est là ce qui résulte manifestement du récit circonstancié que fait Justin de la célébration de l'Eucharistie dans la primitive Eglise : « Le dimanche, dit-il[2], tous, ceux de la ville comme ceux de la campagne, se rassemblent en un même lieu, et autant que le temps le permet, on y fait lecture des Evangiles et des écrits des prophètes. Quand le lecteur a cessé, le président (προεστὼς) fait une instruction édifiante pour engager à vivre conformément à ces excellentes prescriptions. Puis, nous nous levons tous et nous prions. La prière achevée, on apporte du pain du vin et de l'eau, et le président prononce d'une voix aussi forte que possible, une prière et l'action de grâces (la consécration), et le peuple répond tout d'une voix : *Amen*. On offre ensuite à manger à chacun, de ce qui a été consacré (ἀπὸ τῶν εὐχαρισ-

[1] *Dial.*, cap. CXI. — [2] *Apol.*, I, 67.

θέντων), et on en envoie aux absents par les diacres. Ceux qui ont de la fortune et qui veulent donner quelque chose, donnent chacun ce qu'il veut; le produit est remis au président, qui applique la collecte au profit des veuves, des orphelins des malades, des captifs, et à l'entretien des étrangers; en un mot, il se charge du soin de tous les nécessiteux. »

Ainsi les parties essentielles de la messe remontent jusqu'au temps des Apôtres, y compris le baiser de paix, dès lors usité au commencement de la fonction sainte[1].

§ 73

Opinions hérétiques des gnostiques sur la gnose, l'Eglise et les sacrements.

Nous revenons encore une fois dans cette partie de l'*Histoire des dogmes,* aux hérésies des gnostiques, parce que ces hérétiques, non contents de dénaturer quelques doctrines partielles du christianisme, bouleversaient le système tout entier, et ne laissaient peut-être pas intact un seul des enseignements chrétiens.

1. Jetons un dernier regard sur ce que nous avons dit plus haut à propos de la fondation de l'Eglise sur l'appropriation des vérités révélées en Jésus-Christ; nous avons vu que chacun devait se les approprier lui-même par la foi, en y adhérant sur le fondement de la véracité divine, car il ne peut y avoir d'autre moyen de s'approprier la révélation de vérités qui dépassent la raison et qui sont pleines de mystères. Mais pour que le fond de la révélation fût conservé intact, annoncé à tous, expliqué et développé d'une manière infaillible, le Seigneur avait établi une autorité infaillible, et l'avait expressément chargée, avec l'assistance particulière d'en haut, d'accomplir cette mission. Or, cette foi, les gnostiques ne l'admettaient que pour les imparfaits psychiques, comme moyen d'arriver à la possession des vérités religieuses ; pour les pneumatiques, les vrais gnostiques, la gnose devait remplacer la foi ; car un grand nombre de païens, habitués à la spéculation et à la philosophie, étaient peu d'humeur à soumettre sans réserve, comme l'exige la

[1] *Apol.*, I, 65.

foi, leurs vues personnelles à l'autorité divine. Cette gnose était pour eux la connaissance philosophique ou bien encore une vue fantastique de la vérité suprême ; elle devait remplacer non seulement la foi, mais aussi la vie morale tout entière, car l'œuvre de la sanctification et du perfectionnement de l'homme ne s'accomplit que dans la gnose. Elle était le principe formel proprement dit du gnosticisme. La raison individuelle devenait donc l'autorité suprême en matière de religion ; la voie était ouverte au rationalisme et à l'esprit de secte, si on n'avait pas empêché d'autre part que le gnosticisme aboutît au rationalisme complet. On était généralement convaincu à cette époque, même dans les écoles païennes, de l'insuffisance du travail humain pour arriver, par cette voie seule, à la certitude complète des vérités religieuses, et une secte qui prétendait garder encore le nom de chrétienne, ne pouvait pas faire abstraction complète de la révélation chrétienne ou la déclarer superflue. Sans doute, le vrai gnostique doit trouver dans sa propre nature les éléments pneumatiques, mais ces éléments ont besoin d'être éveillés, suscités, avant que le gnostique acquière la parfaite connaissance de sa nature et de sa destinée. Cette connaissance, l'humanité l'a acquise par la révélation de l'éon Jésus-Christ. Ainsi, d'une part, le gnosticisme devait embrasser la révélation chrétienne comme un fait historique, et d'autre part cependant le corps de Jésus-Christ et tout ce qui a paru de lui en dehors n'était à ses yeux qu'un pur fantôme; il ne restait donc plus aucun moyen d'acquérir, par les faits miraculeux de la vie du Seigneur, une conviction raisonnable de la crédibilité du fait de la révélation. On ne tint pas compte de cette contradiction ; on voulut, malgré tout, rattacher les doctrines des gnostiques et la révélation chrétienne, et comme on ne pouvait y aboutir ni par l'enseignement de l'Eglise, ni par la tradition ecclésiastique, ni par l'Ecriture sainte, on recourut aux hypothèses les plus arbitraires, afin de faire disparaître la contradiction de l'Ecriture sainte avec les doctrines gnostiques et de donner à celles-ci les apparences de la vraie doctrine de Jésus-Christ.

On invoqua des écritures apocryphes et interpolées ; on falsifia des écrits authentiques, on fit des additions, des

commentaires arbitraires, où l'on s'en référa à des traditions secrètes. On alla jusqu'à imputer aux apôtres d'avoir commis différentes erreurs et s'être accommodés aux idées des juifs ; on prétendit même qu'il y avait dans les discours du Seigneur quantité de choses qu'il fallait mettre au compte du démiurge, et que tout ne venait pas de l'éon supérieur appelé Jésus-Christ[1].

2. Si l'on poussait les doctrines du gnosticisme à leurs dernières conséquences, il ne resterait rien de l'Eglise, rien de sa notion, de son caractère divin, de ses institutions réelles, de ses propriétés et de ses prérogatives. Si donc nous voulions faire ressortir la différence qui sépare les doctrines des gnostiques sur l'Eglise d'avec la doctrine de l'Eglise, nous devrions surtout montrer que les différentes parties de cette doctrine développée dans ce qui précède ont été rejetées par les gnostiques. L'éon Christ n'étant pas notre Sauveur dans le sens chrétien, mais seulement notre maître, il ne pouvait pas fonder de société destinée à procurer le salut de l'homme, mais tout au plus un établissement d'éducation. Quant à une Eglise, qui serait le corps de Jésus-Christ, du Fils de Dieu, il pouvait d'autant moins en être question que le Dieu suprême, selon les vues des gnostiques, n'avait pas contracté alliance avec le genre humain ; il s'était borné à éclairer un homme nommé Jésus, ou bien il était apparu sur la terre comme un fantôme, pour se retirer bientôt dans le royaume de la lumière.

Ce qu'il y a de divin dans l'humanité, les éléments qu'elle tient du royaume de la lumière datent de la création et non de la rédemption. L'Eglise ne pouvait pas davantage être conçue comme une institution universelle, car, dans l'opinion des gnostiques, les pneumatiques seuls sont appelés au royaume de la lumière ; les hyliques y sont impropres par nature. La hiérarchie et le sacerdoce semblaient également superflues aux gnostiques, car il s'agissait uniquement pour eux de propager la vraie gnose ; et il suffisait pour cela d'un

[1] Tert., *De præscr.*, XVII : Ista hæresis non recipit quasdam scripturas et si quas recipit, non recipit integras, adjectionibus et detractionibus ad dispositionibus instituti sui intervertit et si aliquatenus integras præstat, nihilominus diversas expositiones commentata convertit. Cf. Iren., *Adv. hær.*, III, II, 2 ; III, V, 1.

corps enseignant. Mais ce corps ne formait pas un tout, et n'avait pas besoin d'être infaillible en vertu de l'assistance du Saint-Esprit ; il était représenté par des enthousiastes et des fanatiques qui, dépourvus d'autorité, ne rencontraient aucun obstacle dans les libres inventions de leurs spéculations arbitraires, mais qui étaient en revanche exposés à toutes les rêveries imaginables et ne trouvaient d'écho parmi la foule que par la nouveauté et l'audace de leurs affirmations. C'est ainsi que les gnostiques escamotaient la notion sublime de l'Eglise chrétienne, qui devenait une simple école, une secte, au sein de laquelle le crédit personnel du chef créait seul un lien quelconque d'unité [1].

3. Les sacrements qui transmettent aux fidèles les grâces célestes sous une enveloppe sensible ou un signe extérieur, étaient déjà superflus aux yeux des gnostiques par cela seul que l'homme, possédant naturellement en lui les éléments pneumatiques, n'a pas besoin de les recevoir d'un rédempteur ; ils demandent tout au plus à être excités et vivifiés par la communication de la gnose, à plus forte raison la grâce liée à des signes extérieurs et sensibles devait-elle leur sembler absurde et condamnable puisque la matière est le produit du principe mauvais et ne peut servir de canal à des grâces qui viendraient du royaume de la lumière, cependant, par une inconséquence que les Pères leur ont reproché, les gnostiques prétendaient conserver quelques sacrements, le baptême surtout, qu'ils entouraient d'une foule de cérémonies inconnues dans l'Eglise. Seules quelques sectes gnostiques, ainsi que les Caïens (mais dont il n'est pas dit expressément qu'ils se rattachaient aux gnostiques) rejetaient le baptême d'eau [2]. Quant au mariage en particulier, ils pouvaient d'autant moins le considérer comme un sacrement, que plusieurs sectes gnostiques allaient jusqu'à le tenir pour illicite.

[1] Clem. Alex., *Strom.*, VII, 755. — [2] Tertull., *De bapt.*, I et seq.

§ 74

L'enseignement de l'Eglise, ses rapports avec l'Ecriture sainte, la tradition et la foi, selon saint Irénée et Tertullien.

Le principe des gnostiques sur la valeur de la gnose, ou sur les vues individuelles considérées comme le juge suprême à des vérités religieuses, renfermait, nous l'avons vu, une contradiction intrinsèque, quelques efforts que l'on fît pour la dissimuler. D'une part, en effet, la gnose ne reconnaissait point d'autorité au dessous d'elle, et, d'autre part, elle entendait s'incliner devant la nécessité d'une révélation surnaturelle. Saint Irénée, dans ses cinq livres contre les hérésies, et Tertullien, dans son traité des prescriptions, ont le mérite d'avoir mis cette contradiction dans tout son jour, établi la fausseté du principe gnostique de la connaissance et justifié les principes de l'Eglise.

Ils font voir que le principe gnostique ne saurait conduire à la certitude en matière religieuse. Si, dans l'ordre même naturel, nous sommes incapables, avec nos forces personnelles, d'acquérir une connaissance complète et certaine ; si nous sommes obligés d'admettre une foule de choses sur le fondement d'une autorité extérieure, il en est ainsi à plus forte raison dans le domaine de la religion et surtout sur le terrain de la vérité révélée [1]. Si le christianisme est une religion, une vérité qui vient de Dieu, supérieure à la raison et à la nature, nous sommes tenus d'y adhérer par principe de foi [2]. Dans le christianisme, le salut dépend de la foi, et non pas des vues et des spéculations individuelles ; car Jésus-Christ n'a publié sur la terre qu'une seule vérité, et l'individu ne la découvre point par ses propres recherches, mais par la foi [3].

[1] Iren., *Adv. hær.*, I, 10. — [2] Iren., *Adv. hær.*, III, 12, 6 ; Tert., *De præscr.*, 6. — [3] Tert., *De præscr.*, IX : Sed imprimis hæc propono : Unum utique et certum aliquid institutum esse a Christo, quod credere omnino debeant nationes, et idcirco quærere, ut possint cum invenerint credere. Cap. XIV : Hæc regula a Christo, ut probabitur, instituta, nullas habet apud nos quæstiones, nisi quas hæreses inferunt et quæ hæreticos faciunt... Fides, inquit, tua te salvum facit, non exercitatio scripturarum... exercitatio in curiositate consistit, habens gloriam solam de peritiæ studio.

2. Le principe gnostique ne peut pas davantage conduire à la vérité ; car il produit en fait les opinions les plus diverses et les plus contradictoires, par conséquent dénuées de vérité, car la vérité est une, et Jésus-Christ n'a publié qu'une seule vérité. Les chefs des différentes sectes se combattent entre eux et modifient souvent leurs propres opinions[1]. De telles doctrines ne peuvent être divines, car la vérité divine demeure toujours la même ; elles portent, avec le cachet de leur origine humaine, la marque de l'erreur. C'est dans l'Eglise seule qu'on trouve, en traits saillants, l'unité de doctrine, qui est le sceau de la vérité [2]. Si divers que soient les peuples de la terre par leur langage et leurs mœurs, partout, en Germanie comme en Bretagne, en Gaule comme en Espagne, en Egypte comme dans le lointain Orient, l'Eglise répandue par toute la terre annonce la même doctrine, la même foi et un seul Dieu et un seul Sauveur. Si quelqu'un se distingue des autres par sa science et sa pénétration, il ne cherche pas à changer la substance de la foi, à découvrir de nouveaux mystères sur la vie divine, ou à détruire la foi, mais seulement à pénétrer plus avant dans les vérités révélées et à les expliquer plus clairement. Dans l'Eglise il n'y a point de doctrine ésotérique pour les savants et de doctrine exotérique pour la multitude, mais la véritable gnose chrétienne ne s'édifie que sur la foi, sans l'altérer ou la rendre superflue. Cette foi qu'elle a reçue, l'Eglise, quoique répandue par toute la terre, la conserve avec autant de soin que si elle n'était qu'une seule famille ; elle y adhère comme si elle ne formait qu'une âme et qu'un cœur ; elle la prêche, l'enseigne et la transmet

[1] Iren., *Adv. hær.*, III, 2, 1 : Unusquisque enim ipsorum omnimodo perversus, semetipsum, regulam veritatis depravans, prædicare non confunditur. *Ibidem*, V, 20, 2 : Tales sunt autem omnes hæretici et qui se plus aliquid præter veritatem invenire putant, sequentes ea, quæ prædicta sunt, varie et multiformiter et imbecille facientes iter, de iisdem non semper easdem sententias habentes, velut cæci a cæcis circumducuntur, juste cadent in sublatentem ignorantiæ foveam, semper quærentes et nunquam verum invenientes. *Ibidem*, III, 24, 2 : Alienati vero a veritate, digne in omni volutantur errore, fluctuati ab eo, aliter atque aliter per tempora de iisdem sentientes, et nunquam sententiam stabilitam habentes, sophistæ verborum magis volentes esse, quam discipuli veritatis. — [2] Tert., *De præscr.*, XXI : Communicamus cum ecclesiis apostolicis ; quod nulli doctrina diversa, hoc est testimonium veritatis.

aussi unanimement que si elle n'avait qu'une seule bouche. Car s'il y a différentes langues sur la terre, le fond de la tradition est un. Et tout ainsi qui le soleil qui est l'ouvrage de Dieu est partout le même, pareillement la prédication de la vérité brille partout, pour éclairer les hommes qui veulent arriver à la connaître [1].

Cette unité dans la foi, nous devons l'exiger comme une note nécessaire de toutes les Eglises qui prétendent enseigner la vérité divine, et surtout de cette Eglise à qui l'Esprit-Saint a enseigné toute vérité et qu'il préserve de toute erreur. Mais, d'autre part, si cette unité est véritablement la propriété de l'Eglise, nous devons en retour y trouver la preuve que l'Esprit-Saint vit en elle, la protège et la dirige ; car le corps enseignant ne peut être infaillible que par son assistance, et c'est uniquement sous sa direction que cette unité et ce consentement peuvent être établis [2].

3. C'est ainsi que les Pères démontraient que le principe de la connaissance des gnostiques ne pouvait pas conduire à la possession de la vérité, et qu'on ne pouvait pas y arriver au moyen de la gnose. Il leur restait à indiquer les sources où le chrétien doit puiser sa foi. Les hérétiques prétendaient, eux aussi, démontrer leurs doctrines par la révélation, et ils essayaient de prouver qu'elles étaient fondées sur l'Ecriture-Sainte, mais nous avons fait voir dans le précédent paragraphe que les saintes Ecritures

[1] Iren., *Adv. hær.*, I, 10, 2 : Acceptam hanc inquam prædicationem ac finem, uti ante diximus, ecclesia tametsi per totum terrarum orbem sparsa summo studio et cura, perinde atque unam domum incolens, conservat ac velut animam unam atque unum idemque cor habens, his æque fidem accomodat et miro consensu, quasi uno ore prædita hæc prædicat, docet ac tradit. Quamquam enim dispares inter se mundi linguæ sunt, una tamen et eadem est traditionis vis... Verum ut sol hic a Deo conditus, in universo mundo unus atque idem est, ita etiam veritatis prædicatio passim lucet, omnesque homines, qui ad veritatis agnitionem venire cupiunt illustrat. — [2] Tert., *De præscr.*, XXVIII : Age nunc, omnes erraverint, deceptus sit et Apostolus de testimonio reddendo ; nullam respexerit Spiritus sanctus, uti eam in veritatem deduceret, ad hoc missus a Christo, ad hoc postulatus a Patre, ut esset doctor veritatis : neglexerit officium, Dei villicus, Christi vicarius, sinens ecclesias aliter interim intelligere, aliter credere, quod ipse per Apostolos prædicabat; ecquid verisimile est, ut tot ac tantæ in unam fidem erraverint? nullus inter multos eventus unus est, exitus variasse debuerat error doctrinæ ecclesiarum ; ceterum quod apud multos unum invenitur, non est erratum sed traditum.

n'étaient pas pour eux une autorité, qu'ils les traitaient à leur fantaisie. Les Pères protestèrent contre cette manière d'agir et distinguèrent avec soin les Ecritures apocryphes, mutilées, interpolées par les gnostiques et les Ecritures authentiques, qui avaient été dès l'origine reconnues comme telles dans l'Eglise. C'est ainsi que les Pères, comme nous le verrons plus loin, furent amenées par les erreurs des gnostiques à faire des recherches sur l'authenticité des saintes Ecritures qui avaient été dès l'origine reconnues comme telles dans l'Eglise. Saint Irénée cite, à plusieurs reprises les quatre évangiles reconnus pour authentiques dès le principe [1], puis aussi les autres Ecritures canoniques du nouveau Testament, excepté l'Epître à Philémon, l'Epître de saint Jacques, celle de saint Jude, la seconde de saint Pierre et la troisième de saint Jean. Quant aux hérétiques, ils n'ont aucun droit d'invoquer les saintes Ecritures, car elles appartiennent à l'Eglise, elles sont sorties de son sein et c'est elle qui atteste leur inspiration [2]. Elles ne sauraient être des sources de la foi pour ceux qui rejettent l'autorité de l'Eglise, car elles se prêtent aux interprétations les plus diverses. La controverse avec les hérétiques sur les saintes Ecritures et sur la manière de les entendre, ne saurait à seule aboutir à aucun résultat ; il faut s'adresser à d'autres sources de la foi [3].

4. Cette insuffisance des saintes Ecritures comme source unique de la foi, les Pères en étaient parfaitement convaincus ; non seulement elles ne permettait pas au premier venu de puiser en elles la connaissance de vérités pleines de mystères, mais quand des explications contradictoires se présentent, il est absolument impossible, par l'Ecriture seule, d'établir la vérité avec une entière certitude. La tra-

[1] *Adv. hær.*, III, 1, 1 ; 11, 8. — [2] Tert., *De præscr.*, xv : Hunc igitur potissimum gradum obstruimus, non admittendos eos ad ullam de scripturis disputationem. Si hæ sunt illæ vires eorum, uti eas habere possint, dispici debet, cui competat possessio scripturarum, ne is admittatur ad eam, cui nullo modo competit. Cf. cap. xxxvii. — [3] Tert., *De præscr.*, xix : Ergo non ad scripturas provocandum est; nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla aut incerta victoria est, aut par incertæ. Nam etsi non ita evaderet conlatio scripturarum, ut utramque partem parem sisteret, ordo rerum desiderabat illud prius proponi, quod nunc solum disputandum est : quibus competat fides ipsa, cujus sint scripturæ etc.

dition orale doit aller de pair avec l'Ecriture pour l'expliquer et la compléter [1], quand il s'agit en effet d'arriver à la vérité chrétienne par la foi, la première chose dont on s'enquiert, ce ne sont pas les saintes Ecritures, mais celle ci : Par qui et quand la vraie doctrine a-t-elle été annoncée sur la terre, et qui a-t-elle été confiée ? [2].

L'essentiel donc, c'est la tradition, et, qui plus est, la tradition apostolique; car ce sont les Apôtres que Jésus-Christ a d'abord initiés aux mystères de la foi; c'est à eux qu'il a confié la charge d'annoncer l'Evangile à tous les hommes. Les hérétiques le comprennent; ils invoquent une tradition et prétendent que leur doctrine vient des Apôtres ; mais leur tradition est secrète, disent-ils, par conséquent une tradition prétendue et non accréditée, qui ne peut rien prouver. Dans l'Eglise, au contraire, et dans l'Eglise seule, on peut énumérer la succession des évêques depuis les Apôtres, du moins dans les Eglises principales; si d'autres sont venus plus tard, ils sont cependant d'acord avec eux pour la doctrine, et participent ainsi au caractère apostolique [3]. L'hérésie du reste, s'affiche partout comme une nouvauté, une déviation de la tradition apostolique et, par cela seul, ne saurait prétendre à la vérité, car avant Marcion, il n'y avait point de marcionnites, avant « Valentin point de valentiniens ; ni les autres esprits mal avisés que nous avons cités plus haut. Valentin se rendit à Rome sous le pontificat d'Hygin, s'accrédita sous celui de Pie, et vécut jusqu'au temps d'Anicet [4]. Si leur doctrine était la vérité chrétienne, cette vérité n'aurait pas été comme avant eux sur la terre et n'aurait pas été annoncée par le Seigneur [5], car tout ce que nous connaissons de la foi de la chrétienté dans le

[1] *Loc. cit.*, cap. XXI. — [2] *Loc. cit.*, cap. XIX. — [3] *Loc. cit.*, cap. XX : Dehinc (apostoli) in orbem profecti eandem doctrinam ejusdem fidei nationibus promulgaverunt et proinde ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt, a quibus traducem fidei et semina doctrinæ, ceteræ exinde ecclesiæ mutuatæ sunt et quotidie mutantur in ecclesiæ fiant, ac per hoc et ipsæ apostolicæ deputantur ut soboles apostolicarum ecclesiarum. — [4] Iren., *Adv. hær.*, III, 4, 3. Cf. Tert., *De præscr.*, cap. XXX. — [5] Tert., *De præscr.*, XXIX : Audeat ergo aliquis dicere illos errasse qui tradiderunt ? Quoquo modo sit erratum; tamdiu utique regnavit error, quamdiu hæreses non erant. Aliquos Marcionitas et Valentinianos liberanda veritas exspectabat. Interea, perperam evangelizabatur, perperam credebatur... Ceterum satis ineptum ut prior in doctrina hæresis habeatur.

temps qui a précédé ces hérétiques témoigne contre eux. La prescription (*prescriptio*) est donc contre ces hérétiques et pour l'Eglise, cette gardienne de la tradition apostolique. « Si le Seigneur Jésus-Christ, dit Tertullien [1], a envoyé les Apôtres pour prêcher, c'est d'eux seuls qu'il faut recevoir la prédication ; car nul n'a reconnu le Père que le Fils et celui à qui le Fils la révélé, et il ne parait pas que le Fils l'ait révélé à personne si ce n'est à ses Apôtres, qu'il a envoyés prêcher ce que lui-même avait annoncé. Or, ce que les Apôtres ont prêché, on ne saurait le prouver autrement que par les Eglises qu'eux-mêmes ont fondées, qu'ils ont instruites de vive voix et par leurs écrits. Il est donc clair que toute doctrine qui s'accorde dans la foi avec la doctrine des Eglises apostoliques doit être tenue pour vraie. » C'est donc aux Eglises apostolique que nous devions surtout emprunter la tradition que les Pères établissent comme seconde source de la foi à côté de l'Ecriture Sainte; car c'est par elles que nous pouvons faire remonter la doctrine jusqu'aux Apôtres et au Seigneur [2]. L'Ecriture Sainte était si peu, à leurs yeux l'unique source de la foi, qu'ils considéraient sa rédaction comme quelque chose d'accidentel, qui n'était pas absolument nécessaire; ils déclaraient au contraire, que dans le cas où les Apôtres n'auraient laissé aucune écriture, la tradition verbale serait l'unique source des vérités de la foi [3].

[1] *Loc. cit.*, cap. XXI. — [2] Iren., *Adv. hær.*, III, 2, 1 : Traditionem itaque Apostolorum in toto mundo manifestatam, in omni ecclesia adest respicere omnibus qui vera velint videre, et habemus annumerare eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis et successores eorum usque ad nos, qui nihil tale docuerunt, neque cognoverunt, quale ab his deliratur. Etenim si recondita mysteria scissent apostoli, quæ seorsim et latenter ab reliquis perfectos docebant, his vel maxime traderent ea, quibus etiam ipsas ecclesias committebant. Valde enim perfectos et irreprehensibiles in omnibus eos volebant esse, quos et successores relinquebant, suum ipsorum locum magisterii tradentes, quibus emendate agentibus fieret magna utilitas, lapsis autem summa calamitas. Il n'est pas besoin de prouver que dans ce passage, saint Irénée établit à diverses reprises l'existence de la hiérarchie et la prééminence particulière des évêques comme étant d'institution apostolique et divine, notamment par l'énumération qu'il fit des évêques des principales Eglises. Dans leur lettre (Euseb., *Hist. eccl.*, V, 3), les martyrs de Lyon et de Vienne font surtout ressortir que saint Irénée n'était alors que simple prêtre. — [3] *Adv. hær.*, III, 4, 1; 2 : Quid enim? Et si de aliqua modica quæstione disceptio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus apostoli conversati sunt et ab eis de præsenti quæstione

Quand donc les Gnostiques objectaient qu'on ne pouvait pas considérer la tradition apostolique comme devant servir de règle pour tous les temps parce que les Apôtres eux-mêmes n'avaient pas encore saisi la vérité tout entière, qu'ils avaient même différé d'opinion sur plusieurs points, qu'il ne fallait pas seulement croire possibles un progrès et une variation dans la doctrine, mais qu'ils avaient toujours existé en fait, ils ne faisaient qu'affirmer ce qu'on ne cesse de nos jours encore d'objecter à l'Eglise. Il n'ont donc rien trouvé de nouveau et d'original, ceux qui prétendent que le christianisme est le résultat du contact des païens et des juifs, des pétriniens et des pauliniens, des ébionites et des docètes, pas plus que ceux qui citent la controverse de saint Pierre et de saint Paul pour établir qu'il y avait scission dans la foi dès le temps des Apôtres. Les Gnostiques tenaient déjà le même langage. Mais Tertullien leur répond que la vérité révélée de Dieu n'est pas susceptible d'un progrès ainsi entendu; qu'un tel progrès, un tel changement dans la substance de la foi chrétienne n'a jamais eu lieu. En ce qui regarde notamment la controverse entre saint Pierre et saint Paul, la vérité de la foi n'y était nullement en jeu ce n'était là qu'une question de discipline; il s'agissait de savoir s'il était alors opportun que le prince des apôtres observât à Antioche les lois judaïques sur les aliments [1].

sumere quod certum et re liquidum est? Quid autem si neque apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis quibus committebant ecclesias? Cui ordinationi assentiunt multæ gentes barbarorum, eorum, qui in Christum credunt, sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem et veterem traditionem diligenter custodientes, in unum Deum credentes fabricatorem cœli et terræ et omnium, quæ in eis sunt, per Christum Jesum Dei filium. — [1] Tert., *De præscr.*, XXIII : Proponunt ergo ad sigillandam ignorantiam aliquam apostolorum, quod Petrus et qui cum eo reprehensi sint a Paulo. Adeo, inquiunt, aliquid eis defuit, ut ex hoc etiam illud struant, potuisse postea pleniorem scientiam supervenire, qualis obvenerit Paulo reprehendenti antecessores... Ceterum si reprehensus est Petrus, quod cum convixisset ethnicis, postea se a convictu eorum separabat personarum respectu; utique conversationis fuit vitium, non prædicationis; non enim ex hoc alius Deus quam creator et alius Christus quam ex Maria... Adeo pro temporibus et personis et causis quædam reprehendebant, in quæ et ipsi æque pro temporibus et personis et caussis commmittebant; quemadmodum si et Petrus reprehenderet Paulum, quod prohibens circumcisionem, circumciderit ipse Timotheum. Cf. cap. XXVI.

5. Si les Pères acceptaient comme source de la foi à côté de l'Ecriture Sainte; la tradition orale qui vient des Apôtres, ils n'entendaient séparer ni l'une ni l'autre du corps enseignant de l'Eglise, qui est le véritable canal de la vérité. Pour eux, l'Ecriture et la Tradition ne sont que les deux moyens par lesquels l'Eglise conserve intacte jusqu'à la fin des temps, la vérité révélée. Si l'Ecriture Sainte a besoin d'une autorité qui en découvre le sens mystérieux, la tradition peut encore moins se concevoir sans un organe, car toute son autorité dépend de l'autorité de celui-ci. Pour que la doctrine traditionnelle des Eglises apostoliques devienne la règle de notre foi, *regula fidei,* comme l'appelle Tertullien, et que nous n'ayons pas besoin d'en appeler à une autorité supérieure, il faut qu'en l'entendant nous entendions la voix de Dieu, en ce sens du moins que nous ne puissions concevoir aucune crainte d'erreur. Les hommes n'ont pas le droit de revendiquer une pareille foi pour leurs doctrines ou leurs opinions, et ils n'ont pas le pouvoir de produire cette unité et cette fermeté qui est le propre de la foi, et que nous trouvons au sein de l'Eglise dans la foi divine. L'Eglise seule peut l'exiger, parce que, le Saint-Esprit qui la dirige, la préserve de toute erreur et lui enseigne toute vérité, de sorte qu'une doctrine professée par l'Eglise universelle ne peut être que divine, et de fait, c'est elle seule qui a suscité dans le monde entier cette foi à sa doctrine et cette unité dans la foi, non par une force humaine, mais par une vertu divine, par l'assistance de l'Esprit Saint, qui lui enseigne toute vérité et qui donne à tous les membres la lumière et l'esprit de la foi divine.

Ainsi de même qu'il est impossible, selon Tertullien, que la lumière de la vérité chrétienne soit jamais altérée dans l'Eglise, ou seulement obscurcie pour un temps [1], de même il déclare à plusieurs reprises que l'Esprit-Saint veille à ce que la vérité et la tradition se conservent dans l'Eglise pures et sans mélange. Représentant de Jésus-Christ, il a reçu pour mission d'enseigner la vérité et de faire en sorte que la vérité que Jésus-Christ a annoncée sur la terre fût toujours conservée et embrassée [2]. Ainsi Tertullien ne peut parler

[1] *De præscr.*, cap. XXIX. — [2] *Ibid.*, XXVII.

d'une règle de foi qui soit respectée de tous dans le monde entier que par ce qu'il suppose que l'Eglise est infaillible qu'elle est dirigée et garantie de toute erreur par le Saint-Esprit[1]. Mais les Pères ne voient pas seulement dans l'Eglise une maîtresse infaillible, conduite par le Saint-Esprit; il la considèrent encore comme la dépositaire de l'œuvre de la rédemption, comme la mère spirituelle de tous les hommes, comme la seule médiatrice des grâces, qui fait renaître en Dieu l'humanité à une vie surnaturelle, qui nous unit à Jésus-Christ par le Saint-Esprit, qui est le garant de notre vie éternelle et c'est-elle qui nous conduit à Dieu. « Car où est l'Eglise de Dieu, là est aussi l'Esprit de Dieu. et où est l'Esprit de Dieu, là est aussi l'Eglise, et toute espèce de grâce, car l'Esprit est vérité. Ceux donc qui se séparent de l'Eglise ne peuvent ni participer au Saint-Esprit, ni prendre sur le sein de cette mère une nourriture vivifiante, ni boire à cette fontaine très pure qui jaillit du corps de Jésus Christ. Ils se creusent des citernes et se désaltèrent à des eaux impures, en désertant la foi de l'Eglise et en méprisant le Saint-Esprit[2].

Or, si l'Eglise est aux yeux des Pères, la seule société où tous peuvent être instruits et rachetés, la seule où tous arrivent ici-bas à la possession de la vérité et de la grâce, et à la participation de la vie en Jésus-Christ, dans laquelle règne partout l'unité de la foi et de la doctrine, il était im-

[1] *Ibid.*, XIV : Hæc regula (fidei) a Christo, ut probabitur, instituta, nullas habet apud nos quæstiones, nisi quas hæreses inferunt, et quæ hæreticos faciunt... Fides in regula posita est, habens legem et salutem de observatione legis... Adversus regulam nihil scire, omnia scire est. — [2] Iren., *Adv. hær.*, III, 24, 1 : Hoc enim Ecclesiæ creditum est Dei munus, quemadmodum ad inspirationem plasmationi, ad hoc, ut omnia membra percipientia vivificentur, et in eo deposita est communicatio Christi, id est Spiritus sanctus, arrha incorruptelæ et confirmatio fidei nostræ et scala ascensionis ad deum. In Ecclesia enim, inquit, posuit Deus apostolos, prophetas, doctores (*I Cor.*, XII, 28) et universam reliquam operationem Spiritus, cujus non sunt participes omnes, qui non currunt ad Ecclesiam sed semetipsos fraudant a vita, per sententiam malam et operationem pessimam. Ubi enim Ecclesia, ibi et spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia, Spiritus autem veritas. Quapropter qui non participant eum, neque a mamillis matris nutriantur in vitam, neque percipiunt de corpore Christi procedentem nitidissimum fontem, sed effodiunt sibi lacus detritos de fossis terrenis, et de cœno putidam bibunt aquam, effugientes fidem Ecclesiæ ne traducantur, rejicientes vero Spiritum, ut non erudiantur.

possible que cette grande société religieuse des fidèles manquât d'un centre visible d'unité. Sans doute, ni Tertullien, ni saint Irénée, n'examinent le cas où une contradiction aurait éclaté dans les Eglises fondées par les Apôtres. Les hérétiques de ce temps étaient la plupart laïques, et chefs d'écoles philosophiques, et les sièges épiscopaux des principales Eglises de la chrétienté n'étaient pas encore tombés au pouvoir des hérétiques. Il y avait en fait, accord complet dans la foi et la doctrine, et par conséquent les Pères n'avaient aucune raison d'examiner le cas éventuel d'une dissension entre les Eglises apostoliques. Ils expliquaient ordinairement cet accord et cette unité, comme nous l'avons vu, par l'assistance du Saint-Esprit, qui ne peut pas laisser tomber l'Eglise universelle dans l'erreur.

Mais s'ils avaient eu un exemple de désaccord entre les Eglises apostoliques, ils auraient tracé une règle de conduite d'après les doctrines que nous leur connaissons. Selon saint Irénée, en effet, l'Eglise romaine jouit d'une prééminence particulière, et toutes les Eglises de la terre doivent s'accorder avec elle dans la foi. Jamais encore la tradition apostolique n'a été troublée en elle, et c'est pourquoi l'union avec cette Eglise, l'accord avec sa croyance est un signe d'orthodoxie, car elle est le centre visible de l'unité pour toutes les Eglises de la terre. Une telle prérogative, bien que saint Irénée ne le dise pas expressément, ne peut donc lui appartenir que parce que le pouvoir de primauté accordé par le Seigneur à saint Pierre, survit jusqu'à la fin des temps dans les Evêques de Rome, successeurs de saint Pierre[1].

§ 75

Doctrine de saint Irénée sur l'eucharistie et la pénitence.

Plusieurs gnostiques avaient conservé l'Eucharistie ou plutôt continué d'y participer à l'église, sans vouloir renoncer à leurs erreurs; on sait notamment qu'il s'établissait

[1] *Adv. hær.*, III, 3, 2 : Ad hanc enim ecclesiam (Romanam) propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata quæ est ab apostolis traditio.

une opposition, une hostilité entre l'éon qui s'était manifesté en Jésus et le Créateur du monde, et qu'ils nient la résurrection de la chair, saint Irénée leur reproche cette inconséquence [1] : « Comment les hérétiques peuvent-ils croire que le pain sur lequel on prononce la consécration soit le corps du Seigneur et le calice, le calice de son sang, puisqu'ils ne reconnaissent pas qu'il est le Fils du Créateur du monde, c'est-à-dire son verbe, qui charge les arbres de fruits, qui fait couler les sources, qui fait d'abord croître l'herbe de la terre, puis les épis et le blé dans les épis ? Comment peuvent-ils soutenir encore que notre chair est vouée à la destruction et ne participera point à la vie, elle qui est nourrie par le corps du Seigneur et par son sang ? Qu'ils changent donc d'opinions ou qu'ils cessent d'offrir ce dont je viens de parler. Quant à notre doctrine, elle s'accorde avec l'Eucharistie, et l'Eucharistie à son tour confirme notre doctrine. Nous lui offrons ce qui lui appartient, et en faisant cela nous publions la société et l'union du Seigneur avec le Créateur du monde ; nous confessons la résurrection de la chair ; car de même que le pain matériel, quand Dieu a été invoqué sur lui, n'est plus du pain commun mais l'Eucharistie, qui se compose de deux choses, l'une terrestre et l'autre céleste ; de même nos corps, en recevant l'Eucharistie, cessent d'être corruptibles et nous avons l'espérance qu'ils ressusciteront à la vie éternelle. »

Il est visible que saint Irénée se propose ici de démontrer que celui qui croit à l'Eucharistie ne saurait admettre qu'il

[1] *Adv. hær.*, IV, 18, 4 : Quomodo autem constabit eis, eum panem, in quo gratiæ actæ sint, corpus esset Domini sui, et calicem sanguinis ejus, si non ipsum fabricatoris mundi filium dicant, id est, Verbum ejus, per quod lignum fructificat, et defluunt fontes, et terra dat primum quidem fœnum, post deinde spicam, deinde plenum triticum in spica ? Πῶς... τὴν σάρκα λέγουσιν εἰς φθορὰν χωρεῖν, καὶ μὴ μετέχειν τῆς ζωῆς, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ κυρίου καὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ τρεφομένην ; ἢ τὴν γνώμην ἀλλαξάτωσαν, ἢ τὸ προφέρειν τὰ εἰρημένα παραιτείσθωσαν. ἡμῶν δὲ σύμφωνος ἡ γνώμη τῇ εὐχαριστίᾳ, καὶ ἡ εὐχαριστία... βεβαιοῖ τὴν γνώμην. Προσφέρομεν δὲ αὐτῷ τὰ ἴδια, ἐμμελῶς κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν ἀπαγγέλλοντες καὶ ὁμολογοῦντες σαρκὸς καὶ πνεύματος ἔγερσιν. Ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ, οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου· οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας, μηκέτι εἶναι φθαρτά, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα.

y ait opposition, hostilité entre le Créateur du monde et Jésus-Christ présent dans ce mystère, ni refuser de croire à la résurrection de la chair. Il est vrai qu'il ne s'explique pas sur la manière dont Jésus-Christ est présent dans l'Eucharistie, avec autant de précision et d'exactitude qu'il eût été nécessaire s'il avait déjà eu en vue les opinions erronées des temps ultérieurs; mais nous pouvons au moins conclure de son argumentation qu'il croyait à ce sublime mystère du christianisme. A ce point de vue, on constate tout d'abord qu'il ne pouvait pas admettre une interprétation purement figurée du pain et du vin; car si cela était on ne pourrait rien conclure de l'Eucgaristie en faveur de la résurrection du corps, ni en faveur de l'identité du Créateur du monde avec le Christ, s'il n'est que figuré dans l'Eucharistie. L'Eucharistie aurait encore pu être un signe et un indice de la présence de Jésus-Christ, quand même la matière terrestre aurait appartenu à un autre règne, même au règne du mal; car, selon l'opinion des gnostiques, l'éon supérieur appelé Christ devait aussi apparaître dans l'homme Jésus et dans son corps matériel.

Il ne serait donc pas absurde qu'il eût choisi les substances du pain et du vin pour être simplement des signes de sa présence. Il faut donc que saint Irénée ait admis une union beaucoup plus étroite entre le signe extérieur et le Christ présent dans l'Eucharistie, puisqu'il conclut de l'Eucharistie à l'identité du Créateur du monde et du Christ ici présent. Il n'est donc point parti de cette idée que la substance du pain et du vin demeure immuable et ne sert que d'enveloppe au corps céleste de Jésus-Christ. Une telle opinion n'aurait pas été davantage contradictoire avec les autres doctrines des gnostiques; car on aurait pu répondre à son objection que l'Eucharistie pouvait se concilier avec les principes des gnostiques, puisque l'éon Christ qui appartient au royaume de la lumière, peut aussi bien apparaître et être présent sous une enveloppe matérielle qu'il est apparu dans l'homme Jésus. Cet argument n'a tout son poids et toute sa valeur que si nous supposons que saint Irénée admettait en principe la transubstantiation du pain et du vin au corps et au sang de Notre-Seigneur. Car, saint Irénée, poursuivant le développement logique de cette proposition de foi, déclare

qu'il est absolument impossible de mettre le Créateur du monde dont émanent ces dons sensibles, le pain et le vin, en opposition avec le fils de Dieu qui est apparu en Jésus-Christ. Le pain et le vin sont mis dans un rapport si étroit avec Jésus-Christ, qu'ils sont changés en son corps, ce corps qu'il a également emprunté à la création matérielle non seulement comme une enveloppe, mais pour s'unir hypostatiquement à lui. La création terrestre a été par l'Eucharistie associée à la vie divine, car ses parties constitutives ont été changées au corps du Créateur du monde et du rédempteur. Il peut donc dire en toute vérité que le pain et le vin sont le corps et le sang du Seigneur[1].

Il n'y a qu'un seul endroit qui semble ne pas s'accorder avec cette explication; c'est celui où il est dit que l'Eucharistie se compose de deux choses l'une céleste et l'autre terrestre; car on en pourrait conclure que d'après saint Irénée les substances terrestres coexistent avec le corps eucharistique. Mais son argumentation tout entière proteste contre cette manière de voir, et, de plus, il dit expressément que le pain est le corps du Seigneur; du reste, rien n'empêche de considérer cet élément terrestre comme la forme purement sensible du pain et du vin, qui, de fait, n'ont pas perdu toute espèce de réalité[2].

Dans un autre endroit, saint Irénée explique encore plus clairement le rapport de l'Eucharistie avec la résurrection, et ne nous permet pas de douter qu'il admette le changement du pain et du vin au corps et au sang du Seigneur il suppose en même temps que c'est la croyance de toute la chrétienté, et il l'attribue même aux gnostiques[3]. « Insen-

[1] Il est dit de même, *loc. cit.*, XXXIII, 2 : « Comment le Seigneur, s'il appartient à un autre père (que le créateur du monde) peut-il sans injustice prendre du pain à ce monde visible, et dire que c'est son corps, et le contenu du calice son sang ? » — [2] C'est ainsi que les auteurs de la *Perpétuité de la foi*, t. III, p. 12, entendent cette expression ; tandis que le cardinal du Perron rapporte l'élément terrestre au corps eucharistique et l'élément céleste à sa divinité. — [3] *Adv. hær.*, V, 2, 2 ; 3 : Si autem non salvetur hæc videlicet nec Dominus sanguine suo redemit nos ; neque calix Eucharistiæ communicatio corporis ejus est. Sanguis enim non est, nisi a venis et carnibus et a reliqua quæ est secundum hominem substantia, quæ vere factum est Verbum Dei. Sanguine suo redemit nos, quemadmodum et Apostolus ejus ait... Ἐπειδὴ μέλη αὐτοῦ ἐσμεν, καὶ διὰ τῆς κτίσεως τρεφόμεθα, τὴν δὲ κτίσιν ἡμῖν αὐτὸς παρέχει, τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλων καὶ βρέχων, καθὼς

sés, dit-il, ceux qui méprisent l'œuvre du salut établie de Dieu, qui nient la délivrance de la chair, et dédaignent sa résurrection, en soutenant qu'elle n'est pas susceptible de l'incorruptibilité. Or, si la chair n'est pas sauvée, le Seigneur ne nous a pas rachetés de son sang, le calice de l'Eucharistie n'est pas la participation à son sang, ni le pain que nous rompons la société de son corps. Car le sang est de la substance humaine, dans laquelle le Verbe est véritablement descendu, et qu'il a rachetée de son sang, ainsi que s'exprime l'Apôtre[1]. Comme nous sommes les membres et que nous sommes nourris par les créatures, que lui-même nous les offre, en faisant lever son soleil et pleuvoir à son gré, il a déclaré que le calice qu'il a emprunté à la création est son propre sang, par lequel il pénètre le nôtre, que le pain emprunté à la création est son corps, avec lequel il nourrit nos corps. Or, si la parole s'unit au calice mélangé et au pain, et si l'Eucharistie devient le corps du Seigneur, qui nourrit et conserve la substance de notre chair, comment peuvent-ils soutenir que la chair qui est nourrie par le corps et le sang du Seigneur et qui est son membre, n'est pas susceptible de la grâce de Dieu, qui est la vie éternelle? N'a-t-il pas dit que nous sommes des membres de son corps, que nous sommes formés de sa chair et de ses os? (*Eph.* v, 30.) Or il ne dit pas cela d'un homme invisible et spirituel, car un esprit n'a ni os ni chair; il le dit de la vraie nature hu-

βούλεται, τὸ ἀπὸ τῆς κτίσεως ποτήριον, αἷμα ἴδιον ὡμολόγησε, ἐξ οὗ τὸ ἡμέτερον δεύει αἷμα, καὶ τὸν ἀπὸ τῆς κτίσεως ἄρτον, ἴδιον σῶμα διεβεβαιώσατο, ἀφ' οὗ τὰ ἡμέτερα αὔξει σώματα. Ὁπότε οὖν καὶ τὸ κεκραμμένον ποτήριον, καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἀποδέχει τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα χριστοῦ, ἐκ τούτων δὲ αὔξει καὶ συνίσταται ἡ τῆς σαρκὸς ἡμῶν ὑπόστασις· πῶς δεκτικὴν μὴ εἶναι λέγουσι τὴν σάρκα τῆς δωρεᾶς τοῦ θεοῦ, ἥτις ἐστὶ ζωὴ αἰώνιος, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Κυρίου τρεφομένην, καὶ μέλος αὐτοῦ ὑπάρχουσαν;... ἥτις καὶ ἐκ τοῦ ποτηρίου αὐτοῦ, ὅ ἐστι τὸ αἷμα αὐτοῦ, ξέφει, καὶ ἐκ τοῦ ἄρτου, ὅ ἐστι τὸ σῶμα αὐτοῦ, αὔξεται. καὶ ὅνπερ τρόπον τὸ ξύλον τοῦ ἀμπέλου κλιθὲν εἰς τὴν γῆν τῷ ἰδίῳ καιρῷ ἐκαρποφόρησε, καὶ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν, καὶ διαλυθείς, πολλοστὸς ἐγέρθη διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ, τοῦ συνέχοντος τὰ πάντα· ἔπειτα δὲ διὰ τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ εἰς χρῆσιν ἐλθόντα ἀνθρώπων, καὶ προσλαμβανόμενα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ· οὕτως καὶ τὰ ἡμέτερα σώματα ἐξ αὐτῆς τρεφόμενα, καὶ τεθέντα εἰς τὴν γῆν καὶ διαλυθέντα ἐν αὐτῇ, ἀναστήσεται ἐν τῷ ἰδίῳ καιρῷ, τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ τὴν ἔγερσιν αὐτοῖς χαριζομένου εἰς δόξαν θεοῦ τοῦ παντός. — [1] *I Cor.*, I, 14.

maine, qui se compose de chair, de nerfs et d'os, qui est nourrie de son calice, qui est son sang, et qui croît par le pain qui est son corps. De même que le bois de la vigne, déposé en terre, porte des fruits en son temps, et que le grain de froment qui tombe sur la terre et meurt, se multiplie et croît par l'esprit de Dieu, qui embrasse tout, et qu'ils servent ensuite, par la sagesse de Dieu, à l'usage de l'homme, et, que par la parole de Dieu qui s'y ajoute, ils deviennent l'Eucharistie, c'est-à-dire le corps et le sang de Jésus-Christ ; de même nos corps qui sont nourris par eux, mis en terre et ayant subi la corruption, ressusciteront en leur temps, car le Verbe de Dieu les fera ressusciter pour la gloire de Dieu le Père.

L'argumentation de saint Irénée est ici la même que celle du passage cité plus haut, avec cette différence qu'ici le rapport de la doctrine de l'Eucharistie avec celle de la résurrection est plus accentué; l'auteur ne se borne pas à dire comment dans ce mystère nous recevons un corps transfiguré, dans lequel le fils de Dieu opère et a d'abord opéré la rédemption, pour nous servir d'aliment surnaturel utile à notre corps lui-même ; il fait voir aussi que le changement qui se produit dans le pain jusqu'à ce qu'il devienne dans l'Eucharistie le corps du Seigneur, prouve le changement de notre corps en un corps transfiguré et céleste.

Saint Irénée n'atteste pas moins clairement la croyance de l'Eglise à l'Eucharistie en tant que sacrifice : « Quand le Seigneur, dit-il, ordonne aux siens de consacrer à Dieu les prémices de la création, non pas qu'il en eût besoin, mais afin qu'ils produisissent de bonnes œuvres et témoignassent de leur reconnaissance, il prit du pain matériel, rendit grâces et dit : Ceci est mon corps. Il déclara de même que le calice, qui appartient aussi à la création terrestre, était son sang, et nous apprit ainsi qu'il y a un sacrifice de la nouvella alliance que l'Eglise a reçu des Apôtres et qu'elle offre dans le monde entier comme ses prémices à Dieu qui nous dispense la nourriture[1]. »

[1] IV, 17, 5 : Suis discipulis dans consilium primitias Deo offerre ex suis creaturis, non quasi indigenti, sed ut ipsi nec infructuosi nec ingrati sint, eum, qui ex natura panis est accepit et gratias egit, dicens : Hoc est corpus meum. Et calicem similiter, qui est ex ea creatura, quæ est secundum nos,

Saint Irénée ajoute : « Le sacrifice que l'Eglise offre dans l'univers entier, selon l'institution du Seigneur, est aux yeux de Dieu un sacrifice pur et agréable, non qu'il en ait besoin, mais parce que celui qui l'offre y trouve sa gloire si son sacrifice est accepté. On honore un roi et on lui montre son affection par des présents; or Dieu exige de nous que nous lui sacrifiions en tout respect et innocence (d'après *Matth.*, v, 23, 24). Nous devons donc lui offrir les prémices de la création, suivant ce que dit Moïse : Vous ne paraîtrez pas les mains vides devant la face du Seigneur votre Dieu, afin que l'homme se montre reconnaissant et soit par là honoré devant Dieu. Dans le Nouveau Testament, aucune espèce de sacrifice n'est rejetée. Il y avait des sacrifices dans l'Ancien Testament et il y en a dans le nouveau ; il y avait des sacrifices expiatoires pour le peuple élu, et il y a des sacrifices expiatoires dans l'Eglise. Toute la différence est dans la manière de les offrir; car il ne sont plus présentés par des serviteurs, mais par des enfants libres[1].

Puis donc, continue saint Irénée[2], que l'Eglise offre avec

suum sanguinem confessus est et novi testamenti novam docuit oblationem, quam ecclesia ab apostolis accipiens, in universo mundo offert Deo, ei, qui alimenta nobis præstat, primitias suorum munerum in novo testamento, de quo Melachias sic præsignavit etc. — [1] IV, 18, 1 : Igitur ecclesiæ oblatio, quam Dominus docuit offerri in universo mundo, purum sacrificium reputatum est apud Deum et acceptum est ei, non quod indigeat a nobis sacrificium, sed quoniam is, qui offert, glorificatur ipse in eo, quod offert, si acceptetur munus ejus. Per munus enim erga regem et honos et affectio ostenditur, quod in omni simplicitate et innocentia Dominus volens nos offerre, prædicavit dicens (*Matth.*, v, 23, 24)... Offerre igitur oportet Deo primitias ejus creaturæ sicut et Moyses ait : « Non apparebis vacuus ante conspectum Domini Dei tui, » ut in quibus gratus exsistit homo in his gratus eis deputatus, eum qui est ab eo perficiat honorem. Et non genus oblationum reprobatum est, oblationes enim illic, oblationes autem et hic; sacrificia in populo; sacrificia in ecclesia; sed species immutata est tantum, quippe cum jam non a servis sed a liberis offeratur. — [2] *Ibidem* : Quoniam igitur cum simplicitate ecclesia offert, juste munus ejus prurum sacrificium apud Deum deputatum est. Oportet enim nos oblationem Deo facere et in omnibus gratos inveniri fabricatori Deo, in sententia pura et fide sine hypocrisi, in spe firma, in dilectione ferventi, primitias earum, quæ sunt ejus, creaturarum offerentes. Et hanc oblationem ecclesia sola puram offert fabricatori, offerens ei cum gratiarum actione ex creatura ejus. Judæi autem non offerunt; manus enim eorum sanguine plenæ sunt; non enim receperunt Verbum, quod offertur Deo. Sed neque omnes hæreticorum synanogæ. Alii enim alterum præter fabricatorem dicentes Patrem ea quæ secundum nos creata sunt, offerentes ei, cupidum alieni ostendunt eum et aliena concupiscentem. Qui vero ex defectione et ignorantia et passione dicunt facta ea, quæ sunt

des intentions droites, son sacrifice est justement reconnu pur et sans tache aux yeux de Dieu. Nous devons en effet offrir à Dieu un sacrifice, et nous montrer partout reconnaissants envers le Créateur, en lui présentant, avec une conscience pure, dans une foi sincère, dans une ferme espérance et une charité ardente les prémices de ses créatures. Ce sacrifice, l'Eglise seule l'offre au Créateur, et non pas les Juifs, car leurs mains sont souillées de sang, et ils ne reçoivent pas le Verbe qui est offert au Seigneur (ou, selon une autre version, par qui on s'offre à Dieu;) ni les sectes des hérétiques, car quelques-uns enseignent que le Père qui est aux cieux est autre que le Créateur du monde, et ils le représentent comme quelqu'un qui est avide du bien d'autrui, quand ils offrent des sacrifices empruntés à la création terrestre. Ceux qui prétendent que la création matérielle est l'effet de l'apostasie, de l'ignorance ou de la passion, manquent de respect au Père céleste, quand ils lui offrent les fruits de cette apostasie, ignorance ou passion; ils l'insultent plutôt qu'ils ne lui rendent grâce. »

Dans ces passages, saint Irénée emprunte aussi un argument à l'Eucharistie pour montrer aux gnostiques qu'ils doivent ou considérer le Dieu suprême, à qui on offre le sacrifice de l'Eucharistie comme le créateur du monde, ou renoncer à l'Eucharistie, puisqu'ils ne peuvent offrir des sacrifices au Dieu suprême de l'empire du mal.

Mais il ne suit pas de là que saint Irénée fasse consister l'essence de ses sacrifices dans l'offrande de ces dons sensibles, ou représentants de la création matérielle. Il ne signale ce côté du sacrifice de la messe que pour le besoin spécial de la polémique, et il en a le droit; car aujourd'hui encore l'offrande de ces dons se nomme l'offertoire. C'est le propre du sacrifice eucharistique d'être, comme le sacrifice du Seigneur sur la croix, un sacrifice universel qui embrasse tout, aussi bien l'oblation des substances sensibles et matérielles, que l'offrande que les fidèles et le prêtre font d'eux-mêmes, et le sacrifice de l'Homme-Dieu; de telle sorte cependant que celui-ci constitue l'essence du sacrifice

secundum nos, ignorantiæ, passionis et defectionis fructus offerentes, peccant in patrem suum, contumeliam facientes magis ei, quam gratias agentes.

eucharistique. Saint Irénée ne pouvait pas entendre que cette oblation consistât simplement dans l'offrande du pain et du vin, puisqu'il déclare que le pain et le vin de l'Eucharistie sont le corps et le sang du Seigneur, ajoutant que c'est Notre-Seigneur Jésus-Christ qui, par cette consécration ou changement de la substance, a institué le sacrifice de la nouvelle alliance, sacrifice nouveau et bien supérieur aux sacrifices de l'ancien Testament. Si saint Irénée voulait dire que ce n'est qu'une offrande du pain et du vin, ce ne serait point un sacrifice nouveau, contrairement à ce qu'il démontre, mais le sacrifice des aliments de l'ancienne loi. Du reste, il enseigne expressément que le sacrifice de la loi nouvelle n'est pas une pure offrande d'aliments, mais un sacrifice véritable, un sacrifice expiatoire, qui résume toute la valeur des sacrifices anciens. Ce sacrifice, selon lui, les Juifs ne peuvent pas l'offrir, parce qu'ils ont rejeté le Verbe qui s'offre lui-même par les mains du prêtre, et qui offre, en union avec son sacrifice, nos propres sacrifices à son Père céleste.

Dans un endroit, il est vrai, saint Irénée [1] dit que les sacrifices ne sanctifient pas l'homme, que c'est la bonne conscience qui sanctifie le sacrifice et fait que Dieu le reçoit comme de la main d'un ami. Mais il le dit simplement par allusion aux sacrifices de Caïn et des pharisiens, dans lesquels Dieu ne pouvait pas se complaire. Dans l'Eglise, au contraire, le prêtre n'est pas proprement le sacrificateur, il n'est que l'organe par lequel Jésus-Christ s'offre lui-même, le représentant de l'Eglise, qui se sert de lui pour accomplir l'ordre de Jésus-Christ. De là vient que selon les paroles déjà citées de saint Irénée [2], le sacrifice de l'Eglise est pur, parce qu'elle est et demeure la société sainte du Seigneur, quand même quelques ministres seraient impurs et coupables.

2. Sur la confession comme partie constitutive de la pénitence accomplie pour les péchés commis après le baptême, saint Irénée rapporte que plusieurs femmes, séduites

[1] *Adv. hær.*, IV, 18, 3 : Igitur non sacrificia sanctificant hominem, non enim indiget sacrificio Deus, sed conscientia ejus, qui offert, sanctificat sacrificium, pura existens et præstat acceptare Deum quasi ab amico. — [2] *Loc. cit.*, n. 4.

par des hérétiques, auraient confessé, après leur retour à l'Eglise, qu'elles avaient été entraînées par eux à des péchés contre la pureté[1]. Il ne dit pas expressément, il est vrai, qu'on ait exigé des pécheurs repentants un pareil aveu comme un devoir, mais nous avons déjà vu précédemment que cette doctrine a été solidement appuyée sur la tradition et nous pouvons la retrouver, au moins indirectement, dans les paroles citées de saint Irénée ; car il est difficile d'admettre un aveu de crimes secrets qui eût entraîné le déshonneur du coupable, si cet aveu n'eût pas été exigé de l'Eglise comme un devoir rigoureux. Cette conclusion est justifiée par un autre passage parallèle où il est dit que la confession publique est la première démarche vers la pénitence, la condition nécessaire pour acquérir les grâces de la réconciliation après de graves péchés ? « Dans nos contrées, dit-il, sur le fleuve du Rhône[2], ils ont également trompé par des paroles et des œuvres de cette sorte des femmes, dont quelques-unes, la conscience gravement blessée, ont fait un aveu public ; mais d'autres, trouvant cela trop pénible, et se taisant en sont venues à désespérer de la vie divine ; ou elles ont complètement fait naufrage dans la foi, ou bien elles se ballottent de ça et de là et ne sont ni chaudes ni froides. Voilà le fruit que leur ont laissé les enfants de la gnose. » Ici, il est impossible d'admettre qu'il s'agisse d'une simple confession devant Dieu; car la honte n'en aurait pas retenu plusieurs ; il s'agit évidemment de l'aveu publié d'un crime canonique devant le ministre de l'Eglise. Il est dépeint comme tellement nécessaire au salut que ceux qui s'y refusent sont considérés comme des gens qui désertent la foi ou qui du moins hésitent encore s'ils veulent se convertir.

[1] *Adv. hær.*, 6, 3 : Καὶ οἱ μὲν αὐτῶν λάθρα τὰς διδασκομένας ὑπ' αὐτῶν τὴν διδαχὴν ταύτην γυναῖκας διαφθείρουσιν, ὡς πολλάκις ὑπ' ἐνίων αὐτῶν ἐξαπατηθεῖσαι, ἔπειτα ἐπιστρέψασαι γυναῖκες εἰς τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, σὺν τῇ λοιπῇ καὶ τοῦτο ἐξωμολογήσαντο. — [2] *Loc. cit.*, I, 13, 7 : Καὶ ἐν τοῖς καθ' ἡμας κλίμασι τῆς Ῥοδανουσίας πολλὰς ἐξηπατήκασι γυναῖκας, αἵτινες κεκαυτηριασμέναι τὴν συνείδησιν αἱ μὲν εἰς φανερὸν ἐξομολογοῦνται, αἱ δὲ δυσωπούμεναι τοῦτο ἡσυχῇ δὲ πως ἑαυτὰς ἀπηλπικυῖαι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ, ἔνιαι μὲν εἰς τὸ παντελὲς ἀπέστησαν, ἔνιαι δὲ ἐπαμφωτερίζουσι καὶ τὸ τῆς παροιμίας πεπόνθασι, μήτε ἔξω μήτε ἔσω οὖσαι, ταύτην ἔχουσαι τὴν ἐπικαρπίαν τοῦ σπέρματος τῶν τέκνων τῆς γνώσεως.

§ 76

Témoignages de Tertullien sur les sacrements.

Nous avons déjà fait voir précédemment, en traitant du péché originel, avec quelle clarté Tertullien atteste la foi de l'Eglise aux effets et à la valeur du baptême [1]. Dans ses nombreux écrits relatifs à la vie pratique du chrétien, il trouve souvent l'occasion de s'ocuper des autres sacrements. Il mentionne à chaque reprises l'Eucharistie, qui est le centre du culte chrétien; non seulement, dit-il nous y recevons le corps du Seigneur, mais elle est elle-même le corps du Seigneur [2]. Quand il parle ailleurs du respect profond que les chrétiens doivent au Saint-Sacrement, et qu'il considère comme une profanation de laisser tomber à terre quelque chose des saintes espèces [3]. Or quand il qualifie de crime énorme de recevoir le Saint-Sacrement des mêmes mains avec lesquelles on a fabriqué des idoles (on sait qu'autrefois les fidèles recevaient de l'évêque l'Eucharistie dans la main droite, et non directement dans la bouche), et qu'il compare ce crime à celui que commirent les Juifs en mettant à mort le Seigneur [4], il suit de là évidemment qu'il admettait la présence réelle du Seigneur dans le Saint-Sacrement.

Dans son traité *de la Prière*, où il donne plusieurs explications de la quatrième demande du *Pater*, il entend par là, d'une part, notre pain matériel de chaque jour, et d'autre part, Jésus-Christ, qui est devenu la nourriture de nos âmes, puis aussi le pain quotidien de la sainte Eucharistie,

[1] Tertullien nous a laissé d'intéressants détails même sur les cérémonies religieuses usitées dans le baptême, quand il parle de l'abjuration du démon et de ses partisans, de la triple immersion, de la manducation du lait et du miel. (*De coron.*, III.) — [2] *De pudic.*, 9 : At nullum quoque accipit tunc primum, quo fidei pactionem (in baptismo) interrogatus obsignat, atque ita exinde opimitate Dominici corporis vescitur eucharistia scilicet. — [3] *De corona*, III : Calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur. — [4] *De idol.*, VII : Eas manus admovere corpori Domini, quæ dæmoniis corpora conferunt. Nec hoc sufficit. Parum sit, si ab aliis manibus accipiant quod contaminant, sed etiam ipsi tradunt aliis, quod contaminaverunt... Proh scelus! Semel Judæi Christo manus intulerunt, isti quotidie corpus ejus lacessunt. O manus præcidendæ!

qui sustente notre corps lui-même d'un aliment surnaturel et qui est inséparablement unie au corps de Jésus-Christ[1]. Il est impossible que Tertullien veuille parler ici d'une simple communication de la grâce d'en haut, et encore moins d'une simple commémoraison de l'Eucharistie; car il la distingue de la nourriture que reçoit notre âme par la doctrine et la grâce de Jésus-Christ; la digne réception de l'Eucharistie profite même à notre corps, et elle nous réunit au corps du Seigneur par les liens les plus étroits et les plus indissolubles.

Dans le même écrit, il blâme la coutume de quelques chrétiens, qui pour ne pas rompre le jeûne aux jours prescrits, s'abstiennent de l'Eucharistie; il leur conseille de ne pas négliger pour cette raison le saint sacrifice, mais d'emporter chez eux la sainte Eucharistie, afin de la prendre plus tard, et d'observer ces deux choses, le précepte du jeûne et celui de la communion[2]. Nous avons déjà cité[3] précédemment un passage de son ouvrage *sur la résurrection*, où il cherche à démontrer l'excellence que le corps humain reçoit des sacrements et à prouver la convenance de la résurrection du corps, par cette raison qu'il sert de canal à la grâce divine. Il cite surtout trois sacrements, le baptême, la confirmation et l'Eucharistie qu'on recevait souvent autrefois immédiatement les uns après les autres, même les petits enfants. Il dit de l'Eucharistie que la chair participe au corps du Seigneur, afin que l'âme soit rassasiée de Dieu. On a voulu conclure, il est vrai, de cette réunion des trois sacrements que d'après Tertullien il en serait de même de leurs signes extérieures, que dans l'Eucharistie aussi, le pain et le vin seraient les canaux ou les véhicules de la grâce, comme l'ablution de l'eau dans le baptême et l'onction dans la confirmation. Or, non seulement Tertullien

[1] *De orat.*, VI : Tum quod et corpus ejus in pane censetur; hoc est corpus meum. Itaque petendo panem quotidianum perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore ejus. — [2] *De orat.*, XIV : Similiter et stationum diebus non putant plerique sacrificiorum orationibus interveniendum, quod statio solvenda sit accepto corpore Domini. Ergo devotum Dei obsequium eucharistia resolvit? an magis Deo obligat? Nonne solemnior erit statio tua, si et ad aram Dei steteris? Accepto corpore Domini et reservato utrumque salvum est, et participatio sacrificii et executio officii. — [3] Voyez ci-dessus p. 475.

ne parle point de cette assimilation; mais il l'exclut, car il ne dit point de l'Eucharistie que notre corps y reçoive du pain et du vin, mais le corps du Seigneur.

Comme saint Irénée l'avait fait avant lui, Tertullien rappelle que la doctrine des gnostiques sur la matière comme siége du mal contredit toute la doctrine chrétienne relative aux sacrements; car la matière devenant ici le canal des grâces célestes, ne saurait être considérée comme appartenant à l'empire du mal. Comment le Seigneur aurait-il pu choisir l'eau comme moyen de nous purifier les siens de leurs péchés, s'il n'avait pas été son créateur, comment aurait il pu décider que l'huile servirait à oindre spirituellement les sens, comment enfin aurait-il pu employer le pain pour être le signe extérieur de la présence de son corps [1]? Il semble tout d'abord étrange que Tertullien, après avoir dit de l'eau qu'elle lave et purifie, et de l'huile qu'elle nous oint, ne dit point du pain eucharistique qu'il nourrit ou qu'il alimente notre âme, mais « qu'il représente le corps du Seigneur. » Voici sa pensée : tandis que les autres sacrements servent de véhicule à la grâce pour ceux qui les reçoivent, et que c'est à ce moment là seulement qu'ils sont les conducteurs de la grâce, dans l'Eucharistie, le signe extérieur a déjà reçu lors de la consécration et avant la communion et contient le dispensateur même de la grâce, car le pain représente ou montre comme présent le corps du Seigneur [2].

Malgré toute la netteté avec laquelle Tertullien énonce en d'autres passages sa foi et la foi de l'Eglise à la présence du corps du Seigneur dans le Sacrement de l'autel, on a voulu s'autoriser de quelques expressions, pour lui attribuer un autre sentiment, par cette raison surtout qu'il appelle le pain « une figure du corps de Jésus-Christ. » Examinons un instant les textes dont il s'agit. Son dessein manifeste est de montrer que les vues de Marcion sur les rapports hostiles qui existeraient entre le Dieu de l'ancien

[1] *Adv. Marc.*, I, 14 : Usque nunc nec aquam reprobavit creatoris, qua suos abluit, nec oleum, quo suos ungit, nec mellis et lactis societatem, qua suos infantat, nec panem, quo ipsum corpus suum repræsentat. — [2] Cf. *De Orat.*, v; *ad Marc.*, IV, 22.

Testament, le démiurge, et le Dieu du nouveau Testament, sont fausses et inadmissibles, et de voir qu'ils sont intimement unis. L'ancien Testament avait pour objet de préparer l'humanité, et surtout le peuple juif, à la rédemption que devait opérer Jésus-Christ, d'exciter, de vivifier l'espérance au futur Messie et d'en indiquer l'accomplissement par des figures, parmi lesquelles on distingue celles qui se rapportent à la croix de Jésus-Christ et à l'Eucharistie. Il croit en effet que le pain dont parle Jérémie, XI, 19, désigne le corps du Seigneur, et qu'il est fait allusion à son crucifiement dans ces paroles : *Mittamus lignum in panem ejus.* Si hasardée que soit cette interprétation, et bien que le texte primitif la contredise positivement, il est certain que l'argumentation de Tertullien est tout à fait exacte, car le rapport intime qu'il établit entre l'ancien et le nouveau Testament rend les antithèses de Marcion absolument insoutenables. C'est pourquoi il dit [1] : Voilà aussi ce que Dieu a révélé dans l'Evangile accepté par vous; car (dans l'institution de l'Eucharistie) il a appelé le pain son corps afin que vous reconnaissiez par là que Dieu a donné au pain de pouvoir représenter son corps, d'où vient que le prophète dit que le pain est la figure du corps du Seigneur ; car le Seigneur a lui-même expliqué plus tard ce mystère. « Dans notre traduction de ces paroles : « Ut et hinc eum intelligas corporis sui figuram pani dedisse, » nous n'avons pas même considéré le pain de l'ancien Testament comme une figure du corps du Seigneur, bien qu'elles puissent avoir aussi ce sens : « Afin que vous reconnaissiez par là que Dieu a donné ce sens figuratif, c'est-à-dire au pain dont parle Irénée dans l'ancien Testament [2]. » Du reste, même lorsque Tertullien appelle le pain ou les espèces du pain eucharistique la figure du corps du Seigneur, cela ne veut pas dire chez lui que le pain ne soit que la figure du corps du seigneur; car d'après le contexte le pain n'avait cette signification que

[1] *Adv. Marc.*, III, 19 : Hoc lignum et Hieremias tibi insinuat dicturis prædicans Judæis : venite mittamus lignum in panem ejus ; utique in corpus. Sic enim Deus in evangelio quoque vestro revelavit, panem corpus suum appellans, ut et hinc eum intelligas corporis sui figuram pani dedisse, cujus retro corpus in pane propheta figuravit, ipso Domino hoc sacramentum postea interpretaturo. — [2] Voy. Dœllinger, *Eucharistie*, p. 55.

sous l'ancien Testament; sous le nouveau, il est le signe extérieur du corps réellement présent du Seigneur.

Cette explication est commandée par d'autres passages de Tertullien, aussi bien par le passage cité que par un autre texte très controversé du quatrième livre contre Marcion [1]. Dans ce dernier endroit, après avoir montré le rapport de l'ancien Testament avec le nouveau, par l'accomplissement des types et des prophéties de l'ancienne loi, l'agneau pascal, la trahison de Judas recevant les trente pièces d'argent, il revient encore à la figure du corps du Seigneur, au pain dont parle le prophète Isaïe. Ces paroles sont sans doute étranges; *Hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei*, et le cardinal du Perron, en a donné l'explication artificielle que voici : *Figura corporis mei* ne serait pas une apposition à *corpus meum*, mais à *hoc* : Ceci, c'est-à-dire la figure de mon corps dans l'ancien Testament, est mon corps. Cette construction, appelée hyperbate, dans laquelle l'apposition ne se rapporte pas au mot qui précède immédiatement, mais à un autre plus éloigné, peut sans doute se présenter souvent dans le langage inexact de Tertullien [2]; mais le contexte de notre passage ne favorise point cette interprétation; car Tertullien fait voir, dans ce qui suit immédiatement, que Notre-Seigneur Jésus-Christ n'aurait pas pu faire du pain la figure de son corps s'il n'avait pas réellement un corps. On sait en effet que Marcion prétendait conserver l'Eucharistie, tout en niant la réalité du corps du Seigneur; il allait même jusqu'à soutenir que le Seigneur avait fait du pain son corps, parce qu'il n'avait pas de corps

[1] *Adv. Marc.*, IV, 40 : Professus itaque, se concupiscentia concupisse edere Pascha ut suum (indignum enim ut quin alienum concupisceret Deus) acceptum panem et distributum discipulis corpus illum suum fecit, hoc est corpus meum dicendo id est, figura corporis mei. Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus. Ceterum vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset. Aut si propterea panem corpus sibi finxit, quia corporis carebat veritate; ergo panem debuit tradere pro nobis. Faciebat ad vanitatem Marcionis, ut panis crucifigeretur. Cur autem panem corpus suum appellat, et non magis peponem, quem Marcion cordis loco habuit? Non intelligens veterem fuisse istam figuram corporis Christi, dicentis per Hieremiam : Adversus me cogitaverunt cogitatum, dicentes : venite, conjiciamus lignum in panem ejus etc. — [2] Les auteurs de la *Perpétuité de la foi*, t. III, p. 57, citent ces passages : *Adv. Prax.*, 19 : « Christus mortnus est, id est unctus; » *cont. Marc.*, IV, 11 : « Aperiam in parabolam aurem meam, id est similitudinem. »

humain et matériel. En parlant comme il fait, Tertullien veut le pousser à l'absurde, car il ajoute que si le pain est le propre corps et le véritable agneau pascal, il aurait dû aussi être crucifié. Il est vrai, poursuit-il, que le Seigneur a déclaré que le pain était son corps, mais non pas dans le sens de Marcion ; il n'a pas créé le pain pour lui servir de corps ; il a seulement déclaré qu'il était la figure de son corps, car les espèce du pain contiennent le corps humain du Seigneur, qu'il a pris de la Vierge, et qu'il a transfiguré lors de sa résurrection, et ces espèces le désignent aux sens. Les mots *figura corporis mei* excluent donc le docétisme de Marcion, suivant lequel le pain serait, sans aucun changement, le corps réel et originaire de Jésus-Christ; ils signifient simplement que le pain contient, et par conséquent représente ou indique le vrai corps du Seigneur que les Marcionites ne connaissaient point.

Tertullien manque d'exactitude quand il rapporte τοῦτο ou *hoc* au pain, ou lorsqu'il appelle le pain eucharistique le corps du Seigneur; car *hoc;* d'après les paroles de l'institution, est une expression générale sans substantif déterminé; il désigne ce que le Sauveur tient dans ses mains et ce qu'il offre en nourriture, c'est-à-dire son corps sous les espèces du pain. Qu'il ait appelé l'Eucharistie une figure du corps de Jésus-Christ, cela ne prouve point qu'il ait partagé les idées de Zwingle. Il existe véritablement dans l'Eucharistie un signe extérieur et sensible, et les scolastiques eux-mêmes dont la doctrine sur la transsubstantiation ne peut être mise en doute, emploient en parlant de l'Eucharistie, les mêmes expressions; *figura*, *symbolum*, *signum*, *imago*, *sacramentum*, *typus*. C'est un signe qui ne figure pas seulement le corps du Seigneur, mais qui le renferme. Qu'il se produise en outre, dans le pain eucharistique, un changement de substance, et qu'après la consécration, la substance du pain ait disparu et qu'il n'en reste que les espèces, Tertullien ne l'explique pas expressément et exactement, il n'y avait pas encore à cette époque d'explications divergeantes sur le mode de la présence de Jésus-Christ, cette présence toutefois il la suppose, quand il dit que le Seigneur désire manger avec ses disciples, sa propre Pâque, et non une Pâque étrangère, c'est-à-dire lui-même, avec sa

personne tout entière, avec toutes ses parties, sans donner quelque chose d'étranger à ses disciples; ou quand il affirme qu'il a fait du pain son propre corps. Or, — et c'est là évidemment ce que Tertullien veut prouver — pour que le nouveau Testament accomplisse les figures de l'Ancien, il faut qu'il y ait ici plus que les anciennes figures; le pain eucharistique ne doit pas signifier le corps du Seigneur d'une manière purement figurative, comme dans le prophète Jérémie; il doit être véritablement le corps du Seigneur. Marcion lui-même devait supposer que c'était la croyance de l'Eglise, quand il disait que le Seigneur, tout en n'ayant pas encore de corps avait pris le pain comme son nouveau corps, pour apparaître sous cette forme de la manière que l'entendaient les gnostiques. Et de son côté Tertullien n'aurait pas pu rejeter cette manière de voir comme erronée, s'il avait pensé que le pain ne représentait le corps du Seigneur que comme un type, d'une façon éloignée, sans être changée réellement en son corps, entrer ainsi dans l'union physique la plus étroite avec le Verbe divin.

Tertullien traite aussi de l'Eucharistie comme sacrifice, dans les passages déjà cités de son ouvrage *de la Prière*, où il est question de la participation au sacrifice les jours de jeûne, puis dans son livre *De la Couronne* [1], où il mentionne les oblations en l'honneur des martyrs. C'est également le sacrifice de l'Eucharistie qu'il a en vue quand il exhorte les femmes à éviter les parures, parce qu'elles ne doivent avoir que des raisons sérieuses de paraître en public, l'accomplissement de leurs devoirs religieux, la visite des malades, l'assistance au saint Sacrifice et l'audition de la parole de Dieu [2]. Quand il fait consister l'excellence du mariage en ce que c'est l'Eglise qui le forme, le sacrifice qui le confirme, et la bénédiction qui y met le sceau [3], il indique en même temps que le sacrifice eucharistique est le centre de tout le culte, auquel se rattache la dispensation des autres sacrements, le mariage, le confirmation, le sacerdoce, et aussi, en un certain sens, la pénitence. Comment un tel

[1] *De corona*, III. — [2] *De cultu fem.*, II, 11 : Vobis nulla procedendi causa non tetrica; aut imbecillis aliquis ex fratribus visitatur, aut sacrificium offertur, aut Dei sermo administratur. — [3] *Ad uxorem*, II, 8 : Quod matrimonium ecclesia conciliat, et confirmat oblatio et obsignat benedictio.

rapport aurait il pu exister, si dans l'Eucharistie on n'avait offert que du pain et du vin? Si l'Eglise ne célébrait pas dans le saint sacrifice de l'Eucharistie, en vérité et en réalité, l'oblation que le fils de Dieu a faite de lui même, quoique d'une manière non sanglante, de même qu'il a été offert d'une manière sanglante sur le Golgotha, on ne comprendrait point pourquoi, dès qu'il est possible, elle met l'administration des sacrements en rapport avec le sacrifice eucharistique, la source et l'origine de la grâce, pourquoi l'Eglise joint à ce sacrifice ses prières pour les vivants et pour les morts, et attend avec tant de confiance, de cette union à l'offrande de celui qui est le fils unique et bien-aimé du Père, l'effet de ses prières. De là vient que Tertullien disait : « Nous sacrifions aussi pour le bien de l'empereur, mais seulement à notre Dieu, en faisant toutefois de pieuses prières pour l'empereur, ainsi que Dieu l'a ordonné [1]. »

2. Sur la pénitence, nous avons de Tertullien un traité spécial; il est vrai qu'il a répudié, en partie du moins, les principes qu'il y développe, après son passage au Montanisme. Il appelle la pénitence, d'une expression qui est demeurée en usage après lui, la seconde planche de salut qui reste au pécheur après le naufrage (*secunda tabula post naufragium* [2].) Sans doute, la pénitence est généralement nécessaire pour la rémission de chaque péché, et sans elle les Catéchumènes eux-mêmes n'obtiennent point le pardon en recevant le baptême [3]; mais elle doit être plus nécessaire et plus onéreuse pour ceux qui retombent dans de graves péchés après le baptême. L'homme, il est vrai, à raison de la fragilité de sa nature et des nombreuses tentations auxquelles il est exposé, mérite quelque indulgence, quand il devient après le baptême infidèle à la grâce, et c'est pourquoi Dieu a établi dans son Eglise un autre moyen de salut,

[1] *Ad Scapulam*, 2 : Sacrificamus pro salute imperatoris, sed Deo nostro et ipsius, sed quomodo præcepit Deus, pura prece; non enim eget Deus, conditor universitatis, odoris aut sanguinis alicujus. Cf. *De monog.*, x; *De exh. cast.*, 11. — [2] *De pœn.*, iv : Eam (pœnitentiam) tu peccator, mei similis ita invade, ita amplexare, ut naufragus alicujus tabulæ fidem. Hæc te peccatorum fluctibus mersum prolevabit et in portum divinæ clementiæ protelabit. — [3] *De pœn.*, vi.

la pénitence; mais à celui qui retombe dans de graves péchés, il ne doit être offert qu'une fois, autrement il ne pourrait que faciliter les rechutes dans le péché[1]. Remarquons ici que Tertullien, de même que Hermas, dans son *Pasteur*, ne parle que d'un règlement pénitentiaire formellement organisé pour les crimes canoniques et n'a en vue que la pénitence publique; pour les autres péchés même mortels, il admettait une pénitence réitérée. Et de plus, la raison pour laquelle il n'admet qu'une fois la pénitence publique pour les péchés graves, ce n'est point que l'Eglise manque de pouvoir pour remettre plusieurs fois ces sortes de péchés, c'est parce que la pénitence canonique souvent répétée pour de tels crimes ne produisait aucun amendement intérieur. Il distinguait en effet trois sortes de péchés; les péchés canoniques, les autres péchés mortels et les péchés véniels d'inattention, d'ignorance, d'absence de volonté et autres semblables. Ces derniers n'étaient pas soumis à la pénitence ecclésiastique, Tertullien n'en parle point, quoiqu'il ne cesse de répéter que sans pénitence il n'y a point de rémission des péchés[2].

Mais il distingue réellement entre les crimes canoniques et les autres péchés mortels; on en trouve la preuve manifeste dans son traité montaniste *de Pudicitia*, où il fait voir que, par le moyen de la pénitence et de la confession, pour les montanistes eux-mêmes des graves et nombreux péchés peuvent recevoir le pardon plusieurs fois répété, en dehors toutefois de l'idolatrie, du meurtre et de l'adultère, avec toutes les espèces qui s'y rattachent. C'est à ces sortes de pécheurs, et à eux seuls, que les Montanistes n'accordaient aucune réconciliation de la part de l'Eglise[3], tandisque sur le

[1] *Loc. cit.*, VII : Hæc igitur venena (diaboli) providens Deus, clausa licet ignoscentiæ janua et intinctionis sera obstructa, aliquid adhuc permisit patere. Collocavit in vestibulo pœnitentiam secundam, quæ pulsantibus patefaciat; sed jam semel, quia jam secundo, sed amplius nunquam, quia proxime frustra. — [2] *De pœn.*, IV : Omnibus ergo delictis, seu carne, seu spiritu, seu facto, seu voluntate commissis, qui pœnam per judicium destinavit, idem et veniam per pœnitentiam spopondit, etc. — [3] *De pudic.*, XIX : Hic enim illam Joannes commendavit, quod sint quædam delicta quotidianæ incursionis, quibus omnes simus objecti. Cui enim non accidet, aut irasci inique et ultra solis occasum, aut et manum immittere, aut facile maledicere, aut temere jurare, aut fidem pacti destruere, aut verecundia aut necessitate mentiri. In negotiis, in officiis, in questu, in victu, in visu, in auditu quanta

reste ils se croyaient d'accord avec la doctrine de l'Eglise sur la pénitence. Or, si la rémission réitérée des péchés suppose en Dieu une plus grande bonté et une plus grande miséricorde, que la première distribution de la grâce au baptême ; si le péché commis après le baptême est plus punissable et plus coupable que le péché commis par ignorance avant le baptême, la pénitence qui y correspond du côté de l'homme dans la seconde justification doit être plus difficile que pour le baptême [1]. C'est pourquoi on exige l'aveu des péchés et une pénitence plus rigoureuse. Tertullien dit que la confession est la première démarche dans la voie de la pénitence, une partie essentielle et absolument nécessaire de la pénitence. Car il compare ceux qui se refusent par honte à cet aveu à ceux qui refusent de révéler au médecin leurs maladies secrètes et qui périssent. Il ne saurait donc avoir en vue la seule confession des péchés publics, puisqu'il exige comme condition indispensable du salut la confession des péchés secrets, et quand il dit que cette confession doit être faite à Dieu, il ne veut parler que du ministre de l'Eglise, qui tient sa place. Une accusation devant Dieu ne serait pas tellement pénible que la honte pût nous en détourner, et on ne pourrait pas l'appeler la première démarche vers la pénitence ecclésiastique et publique. Celle-ci suppose nécessairement un aveu devant l'évêque ou le prêtre autorisé par lui [2].

tentamur, ut si nulla sit venia istorum, nemini salus competat. Horum ergo erit venia per exoratorem Patris Christum. Sunt autem et contraria istis, ut graviora et exitiosa, quæ veniam non capiant, homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia utique et moichia et fornicatio et si qua alia violatio templi Dei. Horum ultra exorator non erit Christus. Sur cette différence des péchés dans les Pères, voy. Morinus, *De adm. pœn.*, II, 3 seqq. — [1] *De pœn.*, VII : Si tibi indulgentia Domini accomodat, unde restituas quod amiseras, iterato beneficio gratus esto, nedum ampliato ; majus est enim restituere quam dare, quoniam miserius est perdidisse quam omnino non accepisse. — [2] *De pœn.*, VIII : Confessio enim satisfactionis consilium est, dissimulatio contumaciæ. Hujus igitur pœnitentiæ secundæ et unius, quanto in arto negotium est, tanto operiosor probatio est; ut non sola conscientia præferatur, sed aliquo etiam actu administretur. Is actus, qui magis græco vocabulo exprimitur et frequentatur, exomologesis est, qua delictum Domino nostrum confitemur, non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione pœnitentia nascitur, pœnitentia Deus mitigatur. Itaque exomologesis prosternendi et humilificandi hominis disciplina est, conversationem injungens misericordiæ illicem, de ipso quoque habitu atque victu mandat, sacco et cineri incubare, corpus sordibus obscu-

C'est donc par la confession que la pénitence publique était inaugurée dans l'ancienne Eglise, et de là vient que la pénitence, ἐξομολόγησις, a reçu son non de la confession, et ce terme est également devenu usuel dans la langue latine. Quant à une pénitence et à une confession de péchés simplement publiques il n'en est pas plus question dans Tertullien que dans les autres Pères antérieurs au concile de Nicée. La publicité de la pénitence ne dépendait que de l'espèce des péchés, qu'ils fussent secrets ou publics, et c'est pourquoi elle devait toujours commencer par la confession [1].

Tertullien parle admirablement de l'appui mutuel que se donnaient les chrétiens pour accomplir leur satisfaction, quand il conçoit l'Eglise tout entière comme une prolongation de la vie du Sauveur, et les chrétiens comme des membres du corps unique de Jésus-Christ, qui s'affermissent les uns les autres dans l'esprit de pénitence, partagent entre eux leurs peines et leurs expiations, s'appliquent leurs mérites réciproques, et espèrent que leurs expiations et leurs œuvres de pénitence seront tempérées par l'intercession des martyrs, des confesseurs et de leurs frères encore vivants [2]. Qui pourrait trouver quelque chose de blâmable dans cette grande et consolante idée qui a pris corps dans les indulgences de l'Eglise, et qui n'applaudirait au contraire à cette parole de Tertullien [3] : *Non potest corpus de unius membri vexatione lætum agere, condoleat universum et ad remedium conlaboret necesse est. In uno et altero ecclesia est, ecclesia vero Christus. Ergo cum te ad fratrum genua proten.*

rare, animum mœroribus dejicere illa quæ peccavit tristi tractatione mutare, ceterum pastum et potum pura nosse, non ventris scilicet, sed animæ caussa, plerumque vero jejuniis preces alere, ingemiscere, lacrymari et mugire dies noctesque ad Dominum Deum suum, presbyteris advolvi et caris Dei adgeniculari, omnibus fratribus legationes deprecationis suæ injungere... Plerosque tamen hoc opus, ut publicationem sui aut suffugere aut de die in diem differre præsumo pudoris magis memores quam salutis, velut illi, qui in partibus verecundioribus corporis contracta vexatione, conscientiam medentium vitant et ita cum erubescentia sua pereunt... Næ tu verecundia bonus, ad delinquendum expandens frontem, ad deprecandum vero subducens. — [1] Cf. Morinus, *loc. cit.*, V, 12. — [2] Il est vrai que, plus tard, devenu montaniste, Tertullien s'est prononcé, dans son *De Pudicitia*, XXII, contre une pareille abréviation de la pénitence pour les péchés graves. — [3] *De pœnit.*, X.

dis, Christum contrectas, Christum exoras. Aeque illi cum super te lacrymas agunt, Christus patitur, Christus patrem deprecatur. Facile impetrare semper quod Filius postulat.

Si nous résumons ces divers témoignages de Tertullien sur la pénitence, nous y constaterons non seulement la manière dont il conçoit la nécessité et les différentes parties de la pénitence ; nous y démêlerons aussi — ce qui est encore beaucoup plus important, — la doctrine de toute l'Eglise primitive et toute la discipline pénitentiaire appliquée dans la vie religieuse; doctrine diamétralement opposée à la nouvelle théorie de la justification prêchée au début du seizième siècle. Et cependant les partisans de cette nouvelle théorie sur la justification par la foi seule ne laissent pas prétendre, au mépris de l'histoire, que ses auteurs ont voulu par là rétablir le christianisme primitif dans sa pureté native et le débarrasser de toutes les superfétations humaines.

Mais la contradiction est par trop saillante pour échapper à quiconque connait l'antiquité, et il nous suffira d'enregistrer ici l'aveu d'un historien des Dogmes qui, pour le reste prétend habituellement ne pas retrouver la doctrine catholique chez les anciens témoins de la foi : « D'après tout cela, dit-il, il ne peut être douteux que la théorie de la rémission des péchés et de la justification soutenue par Luther avec tant de vigueur contre l'Eglise romaine, n'a pas pour elle l'unanimité des anciens docteurs chrétiens, et que les catholiques peuvent sur ce point justement invoquer le témoignage de l'antiquité chrétienne, qui leur favorable [1]. »

§ 77

Opposition du montanisme à la doctrine de l'Eglise sur son corps enseignant, sur sa sainteté, sur la pénitence, le sacerdoce et le mariage.

Les fragments d'auteurs contemporains conservés dans Eusèbe [2], ne nous fournissent point de données précises sur les détails de la vie de Montan. L'auteur inconnu de ces fragments se borne à dire que Montan, originaire d'Ardaba,

[1] Munscher, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 262. — [2] *Hist. eccl.*, V, 16-19.

ville de Mysie, sur la frontière de la Phrygie, prétendit, peu de temps après sa conversion au christianisme, sous le proconsul Gratus, avoir reçu du ciel des révélations et des prophéties. Deux femmes, Maximille et Priscille, s'attachèrent aussitôt à lui, quittèrent leurs maris, et se prétendirent, elles aussi, favorisées du don de prophétie [1]. De là le nom de « prophétie nouvelle » donné à la secte. On ne saurait indiquer exactement l'époque où éclatèrent les rêveries de ces fanatiques. Nous savons seulement d'Eusèbe [2] que les martyrs de Vienne et de Lyon, pendant la persécution de Marc Aurèle, vers 176, avaient déjà entendu parler de montanisme dans l'Asie mineure, et qu'ils avaient émis à ce sujet un avis tout à fait conforme à l'orthodoxie : il ne nous est point parvenu [3]. Les manœuvres des montanistes, en Asie Mineure devinrent bientôt si dangereuses pour les évêques du voisinage, qu'ils se virent obligés de prendre des mesures collectives et de se réunir en conciles. Ce sont les premiers conciles dont il soit fait mention dans l'histoire ecclésiastique. Tout ce que nous en savons, il est vrai, se réduit à ce fait que quelques-uns furent tenus, bien que le *Libellus synodicus* ajoute ce détail qu'un concile fut célébré sous Apollinaire, à Hiéraple, et un autre sous Sotas, évêque d'Anchialus. Si nous pouvons ajouter foi à ce que nous lisons dans Didyme [4], Montan aurait été avant sa conversion un prêtre d'idoles; et c'est en effet ce qui explique le mieux la ressemblance de ses désordres ultérieurs avec le fanatisme des prêtres idolâtres de Phrygie et la propagation de sa secte dans ce pays. Apollinaire, dans Eusèbe croit savoir qu'il se pendit, ainsi que Maximille. Les nouveaux prophètes empruntaient les matériaux de leurs prophéties surtout au règne de mille ans, qui allait bientôt commencer. Plus tard la même idée donna souvent naissance à de pareilles extravagances. Montan aurait prêché dans ce sens à

[1] *Ibid.*, V, 16. — [2] *Ibid.*, V, 3. — [3] Néandre, *Hist. de la rel. chrét.*, I, p. 896, croit que saint Irénée porta cet avis au pape, afin de concilier le montanisme avec la foi orthodoxe. Cette conjecture n'est pas fondée; car il est dit simplement dans Eusèbe que les fidèles de la Gaule avaient fait remettre au pape Eleuthère, par le prêtre Irénée, quelques lettres des martyrs, tandis que l'avis fut adressé aux fidèles de l'Asie-Mineure. — [4] *De Trin.*, III, cap. penult.

Pepuza et à Firmium, et annoncé à la foule qu'il y fonderait le nouveau royaume de Dieu. De là vient que les Montanistes ou Cataphrygiens reçurent aussi le nom de pépuziens.

Relativement à la doctrine des montanistes les principaux renseignements nous sont fournis par Tertullien, qui, par suite de ses principes rigoristes se laissa séduire par leur ascétisme sévère; il entra dans la secte au commencement du troisième siècle (en 203 ou 204). Son intention toutefois n'était pas de sortir de la communion de l'Eglise; il croyait pouvoir y rester, tout en voulant introduire une morale et un ascétisme plus parfait. Il paraît qu'à Rome aussi les sectaires prétendaient demeurer dans la communion de l'Eglise; car Tertullien [1] nous apprend que Praxéas, un patripassien, avait appelé l'attention du pape Zéphyrin sur cette hérésie.

Si nous l'examinons d'un peu près, nous remarquons que les montanistes :

1° Adoptaient les espérances des millénaires, qui trouvaient alors beaucoup d'écho et que les persécutions ne cessaient d'alimenter. Mais les montanistes les exploitaient au profit de leur fanatisme : « Après moi, disait la prophétesse Maximille, il n'y aura plus de prophétesse, mais la fin du monde [2]. »

2° Aux idées extravagantes des millénaires, se mêlaient des accès de frénésie du côté de la foule, et on vit paraître des prophètes et des prophétesses qui prétendaient avoir reçu du Saint-Esprit la connaissance de l'avenir [3]. Il est vrai qu'il y avait aussi dans l'Eglise un don de prophétie; nous ne le trouvons pas seulement dans l'Eglise de Corinthe au temps des Apôtres; mais on en rencontre quelques vestiges dans tous les siècles. Toutefois les Pères de cette époque n'admettent pas qu'on identifie ce don divin avec les folies des montanistes, qu'ils attribuent à une possession du démon [4], et ils leur objectent [5], que leurs prophéties ne se sont pas accomplies, qu'ils se font payer pour les ven-

[1] *Adv. Prax.*, I. — [2] Epiph., *Hœres.*, XLVIII, 2. — [3] Tert., *De anima*, IX; *De idol.*, XV; Epiph., *Hœr.*, XLIX. — [4] Euseb., *Hist. eccl.*, V, 19. — [5] L'anonyme dan sEusèbe. *Hist. eccl.*, V, 16.

dre, à la manière des païens, que dans l'Eglise la vraie prophétie n'est ni inconsciente ni involontaire et ne se termine point par une sorte d'état magnétique [1]. Or, Tertullien fait voir que le défaut de conscience, comme état normal dans la prophétie, a sa cause, non dans la prépondérance des facultés inférieures des sens, mais dans la domination exercée sur l'âme par des influences et des illuminations divines [2]. Du reste, la prophétie prenait chez les montanistes un caractère tout différent de celui qu'elle avait jamais eu dans l'Eglise. Si saint Paul accordait aux personnes favorisées de pareils dons une part extraordinaire dans l'enseignement, il était bien éloigné d'attendre de ces dons un perfectionnement et un complément de la révélation divine; il se réservait au contraire la surveillance de ce mode d'enseignement [3], et il dit en propres termes que les fidèles n'ont pas à attendre d'autre Evangile, quand même un ange du ciel viendrait le leur annoncer. Tertullien [4], de même que saint Irénée dans sa lutte contre le gnosticisme, lequel prétendait soumettre toute vérité divine aux vues et aux spéculations de l'individu, avait autrefois toujours défendu cette doctrine de l'Eglise qu'on ne peut apprendre la vraie foi que des Apôtres et de leurs légitimes successeurs, les évêques, notamment dans les Eglises apostoliques. Non seulement il reconnaît dans l'épiscopat de l'Eglise l'organe ordinaire et infaillible de l'enseignement, mais il déclare que le fond de la révélation chrétienne est imperfectible et achevé, que l'individu n'a plus qu'à le conserver intact, sans y rien ajouter et sans en rien retrancher [5], c'est ainsi que les Apôtres ont reçu la vérité révélée de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et c'est ainsi que nous devons la recevoir des suc-

[1] Miltiades, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 17, d'après *I Cor*,, XIV, 32. — — [2] *Adv.* Marc., IV, 22 : Defendimus in causa novæ prophetiæ, gratiæ ectasim, id est, amentiam convenire. In spiritu enim homo constitutus, præsertim cum gloria Dei conspicit, vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excidat sensus, obumbratus scilicet virtute divina, de quo inter nos et Psychicos quæstio est. — [3] *I Cor*·, XIV. — [4] *De præscr.*, XXXII : Edant ergo origines ecclesiarum suarum; evolvant ordinem episcoporum suorum ita per successiones ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostolicis viris, qui tamen cum apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem. Hoc enim modo ecclesiæ apostolicæ census suos deferunt. — [5] *Ibidem*, VI : Nobis vero nihil ex nostro arbitrio inducere licet, sed nec eligere quod aliquis de arbitrio suo induxerit.

cesseurs des Apôtres. Mais après que son regard eut été troublé par le montanisme, Tertullien le vit avec de tout autres yeux, et il accepta que la vérité chrétienne fût dénaturée par les prétendues prédictions de prophètes et de prophétesses étrangers, qui ne pouvaient pas même légitimer leur mission, sans réfléchir qu'un tel droit n'appartenait pas plus à ces hommes soi-disant inspirés qu'à la gnose subjective.

Seulement, par la première voie, l'erreur pouvait encore devenir beaucoup plus opiniâtre, parce qu'elle s'alliait à cette idée absurde qu'elle reposait sur une révélation divine immédiate, tandis que la fausse gnose se montrait encore tolérante pour d'autres opinions et laissait un accès plus facile à l'instruction que la prophétie des montanistes. Ils invoquaient cette promesse du Seigneur qu'il enverrait le Saint-Esprit aux siens; quelques-uns des partisans de Montan allaient jusqu'à prétendre que le Paraclet s'était incarné en lui. De là vient que plus tard des montanistes soutinrent des doctrines hérétiques sur la Trinité et adoptèrent le sabellianisme[1]; car, au deuxième concile universel (en 381), le baptême des montanistes fut déclaré invalide.

Sans doute, Tertullien n'est pas tombé dans de pareilles erreurs, lui qui a combattu le patripassianisme dans un écrit spécial, cependant il devint infidèle à ses vues antérieures sur l'enseignement de l'Eglise et se figura que si le christianisme ne subissait aucun perfectionnement aucun changement du côté de la vérité dogmatique, il n'en était pas de même pour la morale et pour les mœurs. La règle de foi est une, dit-il, immuable et irréformable; mais Notre Seigneur Jésus-Christ a dit aussi à ses apôtres qu'il avait encore quantité de choses à leur communiquer qu'ils ne pouvaient pas comprendre, qu'il leur enverrait l'Esprit-Saint pour leur enseigner toute vérité, leur ouvrir le sens de l'Écriture Sainte et les conduire à une plus haute perfection. Il compare l'ancien Testament à l'âge de l'enfance, où il faut nourrir l'homme de lait et l'ère chrétienne à la jeunesse, tandis que l'âge viril ne doit commencer qu'avec la révélation du Paraclet dans Montan[2].

[1] Theodor., *Hæret. fab.*, III, 2; Hieron., *Epist.* XXVII. — [2] *De virg. ve-*

Cependant même dans ces limites, l'opinion de Tertullien était fausse, elle contredisait et ses sentiments antérieurs et la doctrine de l'Eglise. Dans la discipline et les mœurs, le progrès n'est pas seulement admissible, mais l'Eglise l'a toujours poursuivi; dans la doctrine, au contraire, elle ne peut souffrir aucune nouveauté, qu'il s'agisse ou du dogme ou de la morale. La législation ecclésiastique suit la marche du temps, et l'intelligence du dogme comme de la morale peut devenir de plus en plus vive et plus parfaite, mais en soi la loi de la vie chrétienne est aussi imperfectible que la foi chrétienne, et l'homme n'a pas le droit d'en établir une plus parfaite, qui conduirait à un degré de perfection plus élevé; le Seigneur lui-même n'a pas confié une pareille mission au Saint-Esprit.

Tertullien se trompait encore radicalement, quand il croyait, avec les montanistes, qu'on pouvait admettre un perfectionnement des mœurs sans blesser la foi; car dans le christianisme un changement dans la morale entraîne toujours un changement dans le dogme. Et cela était vrai surtout à propos des erreurs des montanistes. Ajoutez que de telles prétentions, soutenues par Tertullien en faveur des montanistes, ne pouvaient que favoriser l'esprit de secte et remplir les hérétiques d'outrecuidance et d'orgueil en leur faisant jeter des regards de pitié sur les fidèles, qu'ils traitaient de psychiques imparfaits, tandis qu'ils se nommaient les pneumatiques et se glorifiaient de posséder le Saint-Esprit. Ils aboutissaient ainsi à des vues complètement erronées sur l'Eglise; ils ne comprenaient

landis, I : Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis... Cetera jam disciplinæ et conversationis admittunt novitatem correctionis... cum propterea Paracletum miserit Dominus, ut quoniam humana mediocritas omnia semel capere non poterat, paullatim dirigeretur et ordinaretur et ad perfectum perduceretur disciplina ab illo vicario Dei, Spiritu Sancto. Adhuc, inquit, multa habeo loqui vobis, sed nondum potestis ea bajulare : Cum venerit ille Spiritus veritatis, deducet vos in omnem veritatem et supervenientia renuntiavit vobis... Quæ est ergo paracleti administratio, nisi hæc, quod disciplina dirigitur, quod scripturæ revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur. — Sic et justitia primo fuit in rudimentis, natura Deum metuens, dehinc per legem et Prophetas promovit in infantiam, dehinc per evangelium efferbuit in juventutem, nunc per Paracletum componitur in maturitatem. Conf. *De pudic.*, 1,

pas la catholicité de cette grande institution visible sur la terre, prétendaient former leur conventicules en dehors de l'autorité de l'Eglise, lui refusaient l'assistance du Saint-Esprit, du moins dans sa plénitude, et n'admettaient pas qu'on ne pût se sauver que dans son sein. Tertullien, en un mot, enlevait à l'Eglise concrète toutes ses propriétés divines, et bouleversait les rapports avec Jésus-Christ et avec le Saint-Esprit, tandis qu'autrefois, il les concevait avec beaucoup de profondeur. Si nous examinons, plus en détail les perfectionnements qu'il admet dans la morale et la discipline, et qui s'alliaient chez les montanistes [1], de même que leurs prétendues prophéties, avec leurs espérances millénaires, nous découvrirons en même temps de grandes divergences sur la doctrine de l'Eglise.

3. A côté d'autres questions moins importantes, sur le voile des vierges, la fuite dans la persécution, le jeûne, que Tertullien traite dans des écrits spéciaux selon les principes rigoristes, il s'occupe aussi à resserrer la discipline concernant la pénitence et la rémission des péchés. Il ne s'agissait d'abord que de la pénitence pour les crimes canoniques. C'était en effet une coutume de l'Eglise, et Tertullien, l'approuve dans son écrit sur la pénitence, que la réconciliation devait être accordée une fois aux pécheurs qui après le baptême étaient tombés dans un crime canonique, avaient fait la pénitence publique et se montraient sincèrement repentants. Dans quelques Eglises cependant, ces sortes de pécheurs étaient pour jamais exclus de la communion ecclésiastique. Cette différence, d'une ou de plusieurs réconciliations, ou même du refus de réconciliation n'intéressait le plus souvent que la discipline, quand on n'entendait point resteindre le pouvoir de l'Eglise d'absoudre les pécheurs, mais qu'on envisageait simplement la question desavoir si l'une ou l'autre pratique était plus avantageuse au salut du pénitent et au bien de l'Eglise en général. A Rome même et en d'autres Eglises étroitement unies à Rome, la discipline la plus rigoureuse devait régner sous

[1] *De jejun.*, XIII : Spiritus sanctus... ex providentia imminentium sive ecclesiasticarum tentationum sive mundialium plagarum qua Paracletus id est advocatus ad exorandum judicem, hujusmodi officium remedia mandabit.

le pape Zéphyrin, et ceux qui avaient failli dans les cas que nous venons de nommer étaient exclus pour toujours de l'Eglise. Ce pape en effet, ce *pontifex maximus*, cet *episcopus episcoporum*, comme Tertullien l'appelle malgré son opposition aux mesures prises par lui, publia un édit par lequel il accordait à une classe de ces pécheurs, aux adultères (*mœchis et adulteris*), la paix de l'Eglise, après qu'ils auraient fait pénitence [1]. Pour l'idolâtrie et l'homicide, il n'y aurait point eu d'adoucissements puisque Tertullien reprochait précisément au pape cette exception comme une inconséquence [2].

Si Tertullien n'avait défendu la pratique rigoureuse, laquelle était encore observée çà et là dans l'Eglise et le fut encore dans la suite, que pour des raisons d'opportunité, il ne serait pas tombé dans l'hérésie; mais il la tenait pour absolument nécessaire, parce qu'autrement c'en était fait de la sainteté de l'Eglise, et que l'Eglise visible n'avait pas le pouvoir de remettre de tels péchés. Quant au premier point, l'Eglise établie de Dieu pour être la mère et la maîtresse de l'humanité, ne vise jamais dans sa discipline pénitentiaire qu'à sanctifier de plus en plus ses membres. Comme institution visible, elle doit nécessairement recourir à des mesures extérieures, mais en tant que puissance spirituelle et morale, elle n'a pas besoin d'employer la puissance physique. La tentative de réaliser de plus en plus l'idée de la sainteté ne conduit pas nécessairement, comme on l'a dit, à l'hérésie [3]; elle n'est pas non plus contraire au développement historique et continue du christianisme ou du catholicisme. L'opinion des montanistes ne devint fausse et hérétique sous ce rapport que parcequ'ils croyaient que c'était blesser et détruire la sainteté nécessaire de l'Eglise que de recevoir de grands pécheurs, et qu'ils n'attribuaient la sainteté qu'à leur secte, cette épouse immaculée de Jésus-Christ, bien supérieure à la société des psychiques [4].

[1] Tert., *De pudic.*, I : Audio etiam edictum esse propositum et quidem peremptorium, pontifex scilicet maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit : Ego et mœchiæ et fornicationis delicta, pœnitentia functis dimitto. — [2] *Ibid.*, cap. VIII, 22. — [3] Rothe, *Commencements de l'Eglise chrétienne*, p. 628. — [4] Tert., *De pudic.*, I : Sed hoc (editum) in ecclesia legitur, et in

Ils oubliaient que l'Eglise, dont la mission est de ramener les pécheurs à Jésus-Christ, ne peut être souillée en recevant dans son sein les pécheurs repentants, surtout quand leur propre secte pardonnait non pas une fois, mais plusieurs, à des pécheurs qui, sans être précisément coupables d'un crime canonique, pouvaient avoir péché plus gravement encore [1]. Tertullien s'écartait encore davantage de la doctrine de l'Eglise en lui refusant le pouvoir de remettre de pareils péchés. La miséricorde divine est sans doute illimitée disait-il, mais le pouvoir qu'à l'Eglise d'absoudre ne s'étend pas jusque-là. On devait donc admettre ces sortes de pécheurs à la pénitence publique, mais quant à leur réconciliation, il fallait s'en remettre à la miséricorde de Dieu [2].

Ces vues de Tertullien étaient contredites par la pratique du reste de l'Eglise. Si dans quelques localités les pécheurs gravement coupables étaient pour toujours exclus de la communion ecclésiastique, et n'étaient réconciliés qu'au lit de la mort, après une confession repentante et une pénitence, une pratique plus douce régnait presque partout et ne permettait pas de supposer que l'Eglise n'eût qu'un pouvoir limité d'absoudre. Eusèbe [3] rapporte en effet que Denis, évêque de Corinthe, vers le milieu du deuxième siècle, écrivit aux évêques du Pont, notamment à Palma, évêque d'Amastris, pour les exhorter à recevoir charitablement dans la communion de l'Eglise tous ceux qui reviendraient sincèrement du péché et de l'hérésie. Cette pratique mitigée régnait également dans l'Eglise romaine sous le successeur de Zéphirin, le pape Callixte (218-222), et elle écarta l'inconsé-

ecclesia pronuntiatur, et virgo est. Absit, absit a sponsa Christi tale præconium. Illa quæ vera est, quæ pudica, quæ sancta carebit etiam aurium maculis. Non habet, quibus hoc repromittat. Et si habuerit, non repromittit; quoniam et terrenum Dei templum citius spelunca latronum appellari potuit a Domino, quam mœchorum et fornicatorum. — [1] *De pudic.*, VI. — [2] *De pudic.*, III : Ad dominum enim remissa, et ille exinde prostrata, hoc ipso magis operabitur veniam, quod eam a solo Deo exorat, quod delicto suo humanam pacem sufficere non credit, quod ecclesiæ mavult erubescere quam communicare. Adsistit enim pro foribus ejus et de notæ suæ exemplo ceteros admonet et lacrymas fratrum sibi quoque advocat et redit plus utique negotiata, compassionem scilicet, quam communicationem. — [3] *Hist. eccl.*, IV, 23 : Καὶ τοὺς ἐξ οἵας δ'οὖν ἀποπτώσεως, εἴτε πλημμελείας, εἴτε μὴν αἱρετικῆς πλάνης ἐπιστρέφοντας, δεξιοῦσθαι προστάττει.

quence que Tertullien reprochait au premier; car, nous savons que l'adversaire de Callixte, Hippolyte, lui faisait un grief d'avoir, dans l'Eglise romaine, pour la première fois, admis à la communion de l'Eglise tous les pécheurs, quels qu'ils fussent, après qu'ils avaient accompli leur pénitence[1]. Hippolyte, il est vrai, le prend en mauvaise part, comme si le pape n'avait pas exigé de pénitence sévère et eût cherché par ces ménagements à augmenter le nombre de ses partisans. La vérité est qu'il fixait la pénitence selon la gravité des péchés, qu'il affaiblissait de plus en plus le parti d'Hippolyte et excitait ainsi sa jalousie[2]. Clément d'Alexandrie atteste également que l'Eglise orientale avait coutume d'admettre au moins une fois à la réconciliation ceux qui avaient gravement péché après le baptême, quand ils faisaient pénitence[3].

4. Quand Tertullien essayait de justifier le rigorisme de la secte montaniste dans la conduite à l'égard des pécheurs, en disant que l'Eglise en général n'avait pas le pouvoir d'absoudre des péchés graves, il dépouillait en même temps, du moins par un certain côté, le sacerdoce de l'Eglise du pouvoir qui lui appartient, et le développement logique de ses idées le conduisit à le supprimer complètement. On lui représentait en particulier que Notre-Seigneur Jésus-Christ avait fait de Pierre le roc de son Eglise et lui avait donné les clefs du royaume des cieux, par conséquent qu'il avait remis à lui et à l'Eglise entière en communion avec lui, le pouvoir illimité d'absoudre, par ces paroles : « Ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel, et ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel. » Pour échapper à cette objection, Tertullien distinguait, entre le pouvoir formel, qui doit demeurer dans l'Eglise et les dons ou prérogative personnelles, qui ne sauraient être transmis ou com-

[1] *Philosophumena*, IX, p. 290 (Miller) : Καὶ πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας. Ὁ γὰρ παρ' ἑτέρῳ τινὶ συναγόμενος καὶ λεγόμενος χριστιανὸς εἴ τι ἂν ἁμάρτῃ, φασίν, οὐ λογίζεται αὐτῷ ἡ ἁμαρτία, εἰ προσδράμοι τῇ τοῦ Καλλίστου σχολῇ· ου τῷ ὅρῳ ἀρεσκόμενοι πολλοὶ συνείδησιν πεπληγότες, ἅμα τε καὶ ὑπὸ πολλῶν αἱρέσεων ἀποβληθέντες, τινὲς δὲ καὶ ἐπὶ καταγνώσει ἔκβλητοι τῆς ἐκκλησίας ὑφ' ἡμῶν γενόμενοι, προσχωρήσαντες αὐτοῖς, ἐπλήθυναν τὸ διδασκαλεῖον αὐτοῦ. — [2] Voy. Dœllinger, *Hippol. et Call.*, p. 125 et suiv. — [3] *Strom.*, II, 459.

muniqués par l'ordination. Parmi ces derniers se trouvait, le pouvoir illimité d'absoudre. En soi, ce pouvoir ne revient qu'à Dieu et ne peut être transféré qu'à ceux auxquels il assure créance comme à ses représentants par des miracles ou des prophéties. Il ne rentre point dans les pouvoirs ordinaires de l'Eglise, il appartient uniquement aux prophètes et aux apôtres qui se sont accrédités comme envoyés de Dieu, ainsi qu'aux nouveaux prophètes de la secte montaniste et qui sont en possession du Saint-Esprit, mais qui, pour des raisons d'opportunité, s'abstiennent de faire usage de ces pleins pouvoirs, afin que ces ménagements ne soient pas pour plusieurs une cause de ruine[1]. Qui ne voit, au milieu de tous ces détours forcés de Tertullien, briller à l'arrière plan la doctrine de l'Eglise dans toute sa vérité, cette vérité à laquelle il ne pouvait échapper qu'en se jetant, comme par un *salto mortale* dans les bras d'une Eglise de fanatiques, où la dignité et l'aptitude aux fonctions du ministère ne sont point subordonnés à l'appel de Dieu manifesté au dehors, mais à de prétendues inspirations ou excitations qui ouvrent la porte à tous les fanatismes? Voilà pourtant l'Eglise qu'il croit en possession du Saint-Esprit, qui jouit, à ses yeux, de tous les avantages, de tous les privilèges que Dieu a remis à Notre-Seigneur Jésus-Christ et au Paraclet, sans qu'il puisse établir leur rapport historique avec Jésus-Christ ou démontrer que les prétendues prophéties sont de vrais miracles[2]. Cela seul permet déjà de

[1] Tert., *De pudic.*, XXI : Itaque si et ipsos beatos apostolos tale aliquid indulsisse constaret, cujus venia a Deo, non ab homine, competeret; non ex disciplina sed ex potestate fecisse. Nam et mortuos suscitaverunt, quod Deus solus... Exhibe igitur et nunc mihi, Apostolice, prophetica exempla et agnoscam divinitatem et vindica tibi delictorum ejusmodi remittendorum potestatem. Quod si disciplinæ solius officia sortitus es, nec imperio præsidere, sed ministerio, quis aut quantus es indulgere? qui neque Prophetam neque Apostolum exhibens, cares ea virtute cujus est indulgere. Sed habet, inquis, potestatem ecclesia delicta donandi, hoc ego magis et agnosco et dispono, qui ipsum Paracletum in Prophetis novis habeo dicentem : Potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant. — [2] *Ibid.*, cap. XXI : Quid nunc et ad ecclesiam, et quidem tuam Psychice? Secundum enim Petri personam spiritalibus potestas ista conveniet, aut Apostolo, aut Prophetæ. Nam et ecclesia proprie et principaliter ipse est Spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis Pater et Filius et Spiritus sanctus. Illam ecclesiam congregat, quam Dominus in tribus posuit... Et ideo ecclesia quidem delicta donabit; sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum.

conclure que les prophétesse de la secte montaniste ont le même pouvoir d'absoudre que les Apôtres, et que le sacerdoce visible de l'Eglise n'a pas un tel pouvoir[1]. En partant de ce point de vue, Tertullien devait arriver facilement à faire du sacerdoce visible un sacerdoce général des laïques. C'est ce qui lui est arrivé en effet, comme le prouve son ouvrage de l'*Exhortation à la chasteté*. Enlacé dans le rigorisme de Montan, il allait jusqu'à condamner les secondes noces, et quand on lui répondait que l'Ecriture-Sainte ne les interdit qu'au prêtre, il essayait de prouver que tout chrétien est revêtu du caractère sacerdotal et obligé à la continence au même titre que les prêtres appelés par l'Eglise.

Pour rendre exactement la pensée et l'argumentation de Tertullien, il ne faut pas perdre de vue que dans ce passage il n'a pas exclusivement en vue son Eglise spirituelle ou la secte montaniste. Appuyé sur quelques textes de la Bible[2] il attribue à tout chrétien, même dans l'Eglise catholique, la plénitude du pouvoir sacerdotal, mais non, d'après ce qui précède, la plénitude du pouvoir d'absoudre. Tout chrétien serait consacré dès le baptême prêtre véritable et y recevrait les pleins pouvoirs de baptiser, de sacrifier et en général d'administrer les sacrements. Cependant, afin de maintenir l'ordre extérieur, on en choisit quelques-uns parmi les fidèles pour dispenser les sacrements; ils reçoivent de l'autorité de l'Eglise, comme de la consécration du corps sacerdotal, ayant l'évêque à sa tête, une fonction particulière et une dignité ecclésiastique dans les trois degrés du diaconat, du sacerdoce et de l'épiscopat. C'est là, dit-il, une institution apostolique qu'il faut conserver[3].

Cependant, en raison de l'ordre intérieur, les autres fidèles ne doivent point faire usage de leurs pleins pouvoirs sacerdotaux, sinon en cas de nécessité, quand il n'y aurait qu'un petit nombre de fidèles et qu'on manquerait de prêtre ordinaire. Dans ce cas, chacun peut baptiser, sacrifier, ad-

[1] Selon quelques-uns, Tertullien aurait accordé le pouvoir d'absoudre à tout pneumatique, ou membre de la secte montaniste. Mais son texte porte simplement que celui qui voulait l'exercer devait s'accréditer comme représentant de Dieu par des miracles ou des prophéties. — [2] *Apoc.*, I, 6; *Rom.*, II, 11, 13. — [3] Tertull., *De fuga*, XI.

ministrer les sacrements. C'est en ce sens qu'il est dit : Laïques, ne sommes-nous pas prêtres? car il est écrit : Il a fait de nous des rois et des prêtres devant Dieu et devant son Père ce qui fait la différence entre le sacerdoce et le monde laïque c'est l'autorité de l'Eglise et par leur ordination la mission consacrée par l'assemblée des prêtres. Là où il n'existe pas de prêtres ordonnés, vous sacrifiez et vous baptisez, et vous êtes prêtre pour vous-même; car là où sont trois personnes, là est l'Eglise, fût-ce de simples laïques[1], etc.

Quand même, dans ce passage, on entendrait aussi par sacrifice la consécration de l'hostie, il ne résulterait rien de cette opinion de Tertullien contre la doctrine de l'Eglise sur le sacerdoce extérieur et visible. Il ne parle pas selon l'esprit de l'Eglise; mais il revient complètement dans ce passage à cette vue des montanistes que là où quelques fidèles sont assemblées, l'Esprit-Saint doit s'y trouver aussi, et avec lui l'Eglise, avec toutes ses grâces, ses privilèges et ses prérogatives, sans que l'Eglise visible y soit représentée dans ses parties essentielles. Selon la doctrine de l'Eglise au contraire, les fidèles pouvaient sans doute baptiser en cas de nécessité; quant au sacrifice eucharistique, ils n'y participaient qu'en sous-ordre, en s'unissant en esprit à l'action du prêtre, et au sacrifice de l'Homme-Dieu; on ne connaît point d'exemple dans l'histoire que des laïques aient fait la consécration et que l'Eglise les ait approuvés.

5. Sur le mariage, Tertullien, ainsi que nous l'avons remarqué, avait adopté cette opinion des montanistes que les secondes noces sont illicites. Saint Paul[2], il est vrai, déclare qu'elles sont un obstacle à la réception du sacerdoce, parce

[1] *De exhort. cast.*, VII : Nonne et laici sacerdotes sumus? Scriptum est : Regnum quoque nos et sacerdotes Deo et Patri suo fecit. Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiæ auctoritas et honor per ordinis consessum sanctificatus, adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus. Sed ubi tres, ecclesia est, licet laici. Unusquisque enim sua fide vivit, nec est personarum acceptio apud Deum; quoniam non auditores legis justificantur a Deo, sed factores, secundum quod et Apostolus dicit. Igitur si habes jus sacerdotis in temetipso, ubi necesse est, habeas oportet etiam disciplinam sacerdotis, ubi necesse fit habere jus sacerdotis. Digamus tinguis? Digamus offers? Quanto magis laico digamo capitale est agere pro sacerdote, quum ipsi sacerdoti digamo facto auferatur agere sacerdotem? — [2] *I Tim.*, III, 2.

qu'on doit exiger des prêtres une plus parfaite continence; mais pour les autres chrétiens, il le déclare formellement permis[1]. Cependant l'Eglise ne les voit pas d'un bon œil, et Athénagore[2] va jusqu'à les qualifier d'adultères honnêtes. Mais d'autres Pères assurent positivement qu'elles sont licites[3]. Tertullien et les montanistes les qualifient de criminelles, parce qu'elles sont contraires à l'idée divine du mariage, où doit se conclure non seulement une union des corps, mais une alliance des âmes qui survit à la mort et ne doit pas être violée par un mariage nouveau[4]. D'autres raisons empruntées par Tertullien à l'institution divine du mariage dans le paradis terrestre et à divers passages de l'Ecriture-Sainte, sont encore moins soutenables. Il n'ignorait pas du reste que les catholiques invoquaient la doctrine expresse de l'Apôtre, et ne considéraient pas même comme un péché les troisièmes et quatrièmes noces[5]. Cependant, il n'hésite pas à soutenir que maintenant, dans la consommation des temps, le Paraclet peut interdire absolument le mariage et prescrire à tous le célibat, bien que maintenant il ne soit que de conseil, quelque chose de plus parfait, qui convient particulièrement aux prêtres[6].

La conclusion du mariage en présence de l'Eglise, que saint Ignace inculquait déjà comme une coutume apostolique[7] est tellement importante aux yeux de Tertullien que les mariages secrets lui semblent se rapprocher beaucoup de la fornication[8].

[1] *I Cor.*, VII. — [2] *Leg.*, XXVIII : Ὁ δεύτερος (γάμος) εὐπρεπής ἐστι μοιχεία. — [3] Herm., *Past.*, I, IV, 4; Cl. Alex., *Strom.*, III, 511 : Μονογαμίαν δὲ καὶ τὴν περὶ τὸν ἕνα γάμον σεμνότητα θαυμάζομεν, συμπάσχειν δὲ δεῖν λέγοντες, καὶ ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζειν... περὶ δὲ τοῦ δευτέρου γάμου, εἰ πυροῖ, φησὶν ὁ ἀπόστολος, γάμησον. — [4] *De monog.*, X : Si autem in illo ævo neque nubent, neque nubentur, sed erunt æquales angelis ; non ideo non tenebimur conjugibus defunctis, quia non erit restitutio conjugii. Atquin eo magis tenebimur, quia in meliorem statum destinamur, resurrecturi in spiritale consortium, agnituri tam nosmetipsos quam et nostros. Ceterum quomodo gratias Deo in æternum canemus, si non manebit in nobis sensus et memoria debiti hujus, si substantia non conscientia reformabimur?... Cum hæc ita sint, quomodo alii viro vacabit, quæ suo etiam in futurum occupata est? Utrique autem sexui loquimur, etsi ad alterum sermo est, quia mea disciplina præest. Alium habebit in spiritu, alium in carne? Hoc erit adulterium. — [5] *De monog.*, XI. — [6] *De monog.*, III; *De exhort. cast.*, XI. — [7] *Ad Polyc.*, V. — [8] *Ad uxorem*, II, 9; *De Pudic.*, 4 : Penes non occultæ quoque conjunctiones, id est non prius apud ecclesiam professæ, juxta mœchiam et fornicationem judicari periclitantur.

§ 78

Doctrine de Clément d'Alexandrie sur l'Eglise et les sacrements.

1° Sur l'unité et l'apostolicité de l'Eglise, par opposition aux divergences et aux nouveautés de l'hérésie, comme sur la valeur de la tradition à côté de l'Ecriture-Sainte, et sur le rapport de l'une et de l'autre à l'Eglise, nous trouvons chez Clément d'Alexandrie les mêmes principes que dans saint Irénée et Tertullien. Il n'y a qu'une Eglise, dit-il ; de même qu'il n'y a qu'un Père céleste, un Rédempteur et un Esprit-Saint, il n'y a qu'une seule Eglise, qui est la mère de tous les fidèles; mais une mère virginale, mère par son amour, vierge par sa pureté[1]. L'église est de plus la maîtresse exclusive de la vérité divine, comme la dispensatrice exclusive de la grâce, l'unique héritière des pleins pouvoirs apostoliques. Car après avoir dit des hérétiques qui admettent des propositions irréligieuses ou qui séduisent autrui, qu'ils perdent la vie éternelle, qu'ils pénètrent dans l'Eglise, non par la voie de la tradition, mais par une irruption violente, il leur prouve que leurs sociétés ne sont pas, comme l'Eglise catholique, d'origine apostolique, mais d'origine humaine. « La prédication de Notre-Seigneur, pendant son apparition terrestre, commença du temps d'Auguste, et fut terminée au milieu du règne de Tibère ; les travaux des Apôtres ont fini à la mort de saint Paul, sous Néron. Mais ce n'est que du temps d'Adrien qu'ont surgi les hérétiques ; ils ont vécu jusqu'au temps d'Antonin l'Aîné, tel Basilides, bien qu'il se recommande de Glaucius, un prétendu disciple de saint Pierre, comme de son maître. On dit aussi que Valentin aurait entendu Théodas, une connaissance de saint Paul.... Puis donc qu'il en est ainsi, il est évident que les hérésies ultérieures se sont détachées de l'ancienne et véritable Eglise, et ont pris une fausse empreinte[2]. »

Et il ajoute, à propos de l'unité et de l'apostolicité : « Il est devenu évident, ce me semble, par ce qui précède, qu'il

[1] *Pædag.*, I, 6, 123. — [2] *Strom.*, VII, 17, 898.

n'y a qu'une seule Eglise véritable, qui est réellement l'ancienne Eglise, à laquelle appartiennent ceux qui sont justifiés en vertu de la prédestination divine; car il n'existe qu'un seul Dieu et un seul Seigneur. De là vient que ce qu'il y a de plus précieux est loué pour son unité, parce qu'il est en cela un reflet du principe primordial, qui en est un. C'est ainsi que l'Eglise une particicipe à la nature de l'unique, tandis que l'hérésie vise à la morceler en plusieurs parties. Si nous considérons sa nature, sa notion, son origine, sa prééminence, nous affirmons que l'ancienne Eglise catholique n'est qu'une, qu'elle ramène à l'unité de la foi tous ceux que Dieu, avant la fondation du monde, a prévus et prédestinés à la justice. »

L'hérésie, au contraire, ne montre partout que la désunion et la discorde; elle change, selon les circonstances, ce qu'elle admettait encore peu de temps auparavant. Elle emprunte son nom soit à des chefs de secte : ainsi les valentiniens, les marcionites, les basilidiens, ou à quelque contrée où elle s'est répandue ; et c'est ainsi qu'elle apparaît toujours comme quelque chose d'humain et d'individuel; l'Eglise seule peut se nommer catholique, parce qu'elle comprend tous les peuples de l'univers[1]. » La science véritable ne se trouve que dans l'Eglise, parce qu'elle possède un principe de foi vrai et certain, l'unité et l'apostolicité ; tandisque chez les hérétiques on ne rencontre que des opinions (οἰήσεις), et chez les païens que l'ignorance[2].

Relativement aux Saintes Ecritures, qu'il appelle souvent des livres inspirés, il reproche aux hérétiques ou de ne pas recevoir tous les livres sacrés, ou de les mutiler, d'en donner des explications fausses et arbitraires[3]. Mais il admet aussi comme une source essentielle de la foi la tradition à côté de l'Ecriture-Sainte : celui-là, dit-il, cesse d'être un enfant de Dieu et un disciple du Seigneur qui abandonne la tradition ecclésiastique et s'attache à quelque hérésie humaine[4]. Le parfait gnostique doit blanchir dans l'étude des

[1] *Strom.*, VII, 17. — [2] *Strom.*, VII, 16, 894. — [3] *Strom.*, VII, 16, 891. — *Ibid.*, p. 890 : Καθάπερ οὖν εἴτις ἐξ ἀνθρώπων θηρίον γένοιτο παραπλησίος οἷς ὑπὸ τῆς Κίρκης φαρμαχθεῖσιν, οὕτως ἄνθρωπος εἶναι τοῦ θεοῦ καὶ πιστὸς ᾧ κυρίῳ διαμένειν, ἀπολώλεκεν ὁ ἀναλακτίσας τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν, παὶ ἀποσκιρτήσας εἰς δόξας αἱρέσεων ἀνθρωπίνων.

saintes lettres, mais s'en tenir à l'orthodoxie apostolique, ecclésiastique, et vivre selon l'Evangile[1].

2. Sur la sainte Eucharistie, le langage de Clément est parfois très obscur, parce qu'il se complaît dans l'interprétation allégorique de l'Ecriture-Sainte, et que ses écrits furent en grande partie rédigés pour des païens et des catéchumènes, auxquels la discipline de l'arcane ordonnait souvent de n'enseigner les mystères de la foi qu'avec des expressions voilées : « Le Verbe est tout pour l'enfant, dit-il dans son *Pédagogue*[2]; il est son père, sa mère, son maître, son nourricier. Mangez ma chair, dit-il, et buvez mon sang. Cette nourriture particulière, c'est le Seigneur qui nous l'offre. Il donne sa chair et il répand son sang; et rien ne manque plus aux enfants pour qu'ils grandissent. O mystère admirable! Il nous ordonne de renoncer à l'ancienne corruption de la chair, comme à notre ancienne pourriture, et de prendre un nouveau genre de vie, la vie de Jésus-Christ, de le recevoir lui-même, s'il est possible, de le conserver en nous et de le renfermer dans notre cœur, afin de faire cesser les imperfections de notre chair. »

Il est vrai que dans ce passage, il est surtout question de l'union spirituelle de l'âme humaine avec Jésus-Christ par la manducation de l'Eucharistie, et c'est là son fruit principal; mais il parle aussi d'un mystère qui semble un paradoxe, d'une participation à la chair et au sang de Jésus-Christ, des effets qu'elle produit dans notre corps, d'une répression des instincts de la chair par la communion, ce qui indique au moins la présence du corps de Jésus-Christ dans cet auguste mystère.

Le langage de Clément est encore plus obscur dans un autre endroit[3] : « Le sang du Seigneur est de deux sortes :

[1] *Ibid.*, p. 896. — [2] *Pædag.*, I, 6, 123 : Ὁ λόγος τὰ πάντα τῷ νηπίῳ καὶ πατὴρ καὶ μήτηρ καὶ παιδαγωγὸς καὶ τροφεύς· φάγετέ μου, φησί, τὴν σάρκα καὶ πίετέ μου τὸ αἷμα· ταύτας ἡμῖν οἰκείας τροφὰς ὁ κύριος χορηγεῖ καὶ σάρκα ὀρέφει καὶ αἷμα ἐκχεῖ, καὶ οὐδὲν εἰς αὔξησιν τοῖς παιδίοις ἐνδεῖ· ὢ τοῦ παραδόξου μυστηρίου; ἀποδύσασθαι ἡμῖν τὴν παλαιὰν καὶ σαρκικὴν ἐγκελεύεται φθοράν, ὥσπερ καὶ τὴν παλαιὰν τροφήν, καινῆς δὲ ἄλλης τῆς τοῦ Χριστοῦ διαίτης μεταλαμβάνοντας, ἐκεῖνον, εἰ δυνατόν, ἀναλαμβάνοντας ἐν ἑαυτοῖς ἀποτίθεσται καὶ τὸν σωτῆρα ἐνστερνίσασθαι, ἵνα καταρτίσωμεν τῆσ σαρκὸς ἡμῶν τὰ πάθη. — [3] *Pædag.*, II, 2, 177 : Διττὸν δὲ τὸ αἷμα τοῦ κυρίου, τὸ μὲν γάρ ἐστιν αὐτου σαρκικόν, ᾧ τῆσ φθορᾶς λελυτρώμεθα, τὸ δὲ πνευμα-

il y a le sang charnel, par lequel nous sommes rachetés de la perdition, et le sang spirituel, par lequel nous sommes oints. Car boire le sang de Jésus-Christ ne signifie pas autre chose que participer à l'incorruptibilité du Seigneur. Or, la vertu du Verbe, c'est l'esprit, de même que le sang est la vertu de la chair. Il est donc convenable de mêler l'eau au vin et à l'homme l'esprit. Le vin mêlé réveille la foi, tandis que l'esprit conduit à l'incorruptibilité. Le mélange des deux, du breuvage et du Verbe, se nomme Eucharistie, excellent et admirable présent de la grâce. Elle sanctifie ceux qui y participent, dans le corps comme dans l'âme; car la volonté du Père réunit l'homme, ce divin mélange, d'une façon mystique avec l'Esprit et avec le Verbe, en ce que l'esprit est étroitement uni à l'âme qu'il porte en lui, et la chair, en vue de laquelle le Verbe s'est fait chair, est étroitement unie au Verbe.

Il est impossible sans doute, quand on est encore peu familiarisé avec les enseignements du christianisme, de tirer de ce passage une connaissance exacte et complète de l'Eucharistie; cependant il ne contredit point la doctrine de l'Eglise. En faisant ressortir que l'Eucharistie a pour effet d'unir notre corps avec le Verbe, il fait voir aux fidèles que Jésus-Christ est présent dans le sacrement de l'Autel.

Lorsque Clément remarque dans le même chapitre, en réponse aux encratites qui s'abstenaient du vin, que le Seigneur lui-même en a bu pendant la dernière cène, ce n'est pas la une preuve qu'il ne croyait pas à la transsubstantiation; car l'usage du vin ne peut être en soi mauvais pour un chrétien, puisque le Seigneur l'a choisi pour signe extérieur du plus grand mystère du christianisme, et que l'usage du vin, c'est-à-dire ses espèces, devait être dans la commu-

τικόν, τουτέστιν ᾧ κεχρίσμεθα· καὶ τοῦτ' ἔστι πιεῖν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας. ἰσχὺς δὲ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα, ὡς αἷμα σαρκός· ἀναλόγως τοίνυν κίρναται ὁ μὲν οἶνος τῷ ὕδατι, τῷ δὲ ἀνθρώπῳ τὸ πνεῦμα, καὶ τὸ μὲν εἰς πίστιν εὐωχεῖ το κρᾶμα, τὸ δὲ εἰς ἀφθαρσίαν ὁδηγεῖ τὸ πνεῦμα, ἡ δὲ ἀμφοῖν αὖθις κρᾶσις ποτοῦ δὲ καὶ λόγου εὐχαριστία κέκληται, χάρις ἐπαινουμένη καὶ καλή, ἧς οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντες ἁγιάζονται καὶ σῶμα καὶ ψυχήν, τὸ θεῖον κρᾶμα τὸν ἄνθρωπον τοῦ πατρικοῦ βουλήματος πνεύματι καὶ λόγῳ συγκιρνάντος μυστικῶς· καὶ γὰρ ὡς ἀληθῶς μὲν τὸ πνεῦμα ᾠκείωται τῇ ἀπ' αὐτοῦ φερομένῃ ψυχῇ, ἡ δὲ σάρξ τῷ λόγῳ, δι' ἣν ὁ λόγος γέγονε σάρξ.

nion le signe sacramentel ou l'instrument de notre union avec Jésus-Christ.

Lorsque Clément ajoute, au même endroit, que ce saint et joyeux breuvage est une indication allégorique du Verbe, qu'il a été répandu pour plusieurs en vue de la rémission des péchés, il n'entend pas que l'Eucharistie n'ait que cette signification allégorique ; il veut dire que l'effusion du sang de Jésus-Christ pour tous est figurée par le breuvage eucharistique.

Clément croyait aussi à l'Eucharistie en tant que sacrifice, car il appelle le sacrifice de Melchisédec, roi de Salem et prêtre du Dieu très-haut, le type du sacrifice eucharistique [1]. Mais pour que cet ancien sacrifice soit une figure du sacrifice de la nouvelle alliance, ce dernier ne doit pas consister seulement dans l'offrande d'un pain et d'un vin matériels; il faut que Jésus-Christ, comme roi et pontife suprême, soit lui-même le sacrificateur ; et c'est ainsi, en effet qu'il s'offre sous les espèces séparées du pain et du vin.

3. Les gnostiques, avec leurs idées sur la matière, avaient également aboli le mariage, cette base naturelle de la famille et de tout ordre social ; car plusieurs sectes ne considéraient le mariage que comme une satisfaction des instincts sensuels pur du royaume du mal, et l'éducation des enfants que comme un emprisonnement des éléments pneumatiques dans des corps matériels. Ceux-là envisageaient le mariage comme quelque chose d'illicite en soi et de criminel, tandis que d'autres, les nicolaïtes et les carpocratiens, poussaient l'antinomisme jusqu'à introduire la communauté des femmes, et regardaient, comme chose indifférente l'assouvissement de toutes les passions charnelles. C'est pourquoi Clément s'applique dans ses *Stromates* à justifier le mariage, auquel il consacre son troisième livre : « Toutes les hérésies gnostiques, dit-il, pèchent en l'un ou en l'autre de ces points : ou elles enseignent à vivre sans aucune loi, ou elles dépassent la mesure par haine de la création terrestre et recommandent la continence [2]. Il dit, de même dans un autre endroit [3] : « Quelques-uns ont étendu

[1] *Strom.*, V, 25, 637. — [2] *Strom.*, III, p. 529. — [3] *Ibid.*, cap. XVIII, p. 560.

trop loin la justice et l'harmonie du salut, en voulant pratiquer la continence avec des blasphèmes contre Dieu; tandis qu'il est assurément permis de pratiquer la chasteté et la continence dans une sage mesure et de remercier Dieu des grâces qu'on reçoit sans haïr la création terrestre ni détester les gens mariés... D'autres, répudiant tout frein et toute pudeur, sont devenus comme des chevaux sauvages; ils ne peuvent se contenir et s'efforcent d'entrainer leurs semblables dans l'impudicité. « Le christianisme, ainsi que le montre Clément, tient le milieu entre les deux extrêmes, il recommande la continence comme un degré de la perfection chrétienne, sans l'imposer à tous; il permet le mariage et le déclare licite.

§ 79

Doctrine d'Origène sur l'Eucharistie, la pénitence et l'extrême-onction.

Origène inclinait encore plus que ses prédécesseurs à l'école catéchétique vers l'explication allégorique de l'Ecriture sainte, de même qu'il avait une tendance particulière à expliquer les textes scripturaires d'après ses idées spéculatives, sans tenir compte de la règle de foi admise dans l'Eglise dès l'origine, car il la restreignait souvent aux doctrines fondamentales. Voici comment il s'exprime sur la valeur de l'Eucharistie[1] : « Si quelqu'un rencontre ce passage (*Matth.*, xv, 11), il pourra être tenté de dire que ce qui entre par la bouche ne souille pas l'homme, quand même les Juifs le déclarent impur, comme aussi ce qui entre par la bouche ne sanctifie pas, bien que les simples croient que

[1] *Comm. in Matth.*, tom. 11, 14, in fine : Εἴποι δ'ἄν τις κατὰ τὸν τόπον γενόμενος, ὅτι ὥσπερ οὐ τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα ἁγιάζει τὸν ἄνθρωπον, κἄν ὑπὸ τῶν ἀκεραιοτέρων νομίζηται ἁγιάζειν ὁ ὀνομαζόμενος ἄρτος τοῦ κυρίου, καὶ ἐστίν, οἶμαι, ὁ λόγος οὐκ εὐκαταφρόνητος... οὕτως τὸ ἁγιαζόμενον διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως, οὐ τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἁγιάζει τὸν χρώμενον· εἰ γὰρ τοῦτο, ἡγίαζε γὰρ ἄν καὶ τὸν ἐσθίοντα ἀναξίως τὸν ἄρτον τοῦ κυρίου καὶ οὐδεὶς ἄν διὰ τὸ βρῶμα τοῦτο ἀσθενής, ἤ ἄρρωστος ἐγίνετο, ἢ ἐκοιμᾶτο· τοιοῦτον γάρ τι ὁ Παῦλος παρέστησεν ἐν τῷ· διὰ τοῦτο ἐν ὑμῖν πολλοὶ ἀσθενεῖς... καὶ ταῦτα μὲν περὶ τοῦ τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ σώματος· πολλὰ δ'ἄν καὶ περὶ αὐτοῦ λέγοιτο τοῦ λόγου, ὣς γέγονε σὰρξ καὶ ἀληθινὴ βρῶσις κ. τ. λ.

le pain du Seigneur sanctifie[1]. Ce passage n'est pas à dédaigner, et mérite une plus ample explication. De même que ce n'est pas la nonrriture, qui souille, mais la conscience de celui qui la prend, dans le doute (si une chose est permise ou défendue) (*Rom.*, XIV, 23), et de même que rien n'est pur à l'impur et à l'incrédule, non pas en soi, mais parce qu'il est lui-même impure et incrédule, ainsi ce qui est sanctifié par la parole et par la prière ne sanctifie point par lui-même celui qui le reçoit, autrement il sanctifierait aussi celui qui reçoit indignement, et personne, à cause de cette nourriture ne serait devenu malade ou faible, ou ne serait mort, contrairement à ce qu'affirme saint Paul (*I Cor.*, XI, 30)[2]. Le pain du Seigneur est sans doute d'une grande utilité à celui qui le reçoit avec un esprit immaculé et une conscience pure. Ainsi nous ne perdons pas un bien en nous abstenant simplement de manger le pain consacré par la parole, de même que nous ne recevons pas un bien par le simple fait de la manducation. La cause de la perte est au contraire la culpabilité, et celle du profit la probité et les bonnes œuvres, suivant ce qu'enseigne l'Apôtre (*I Cor.*, VIII, 8). Si ce qui entre dans la bouche descend dans l'estomac pour être évacué, il en est de même du pain consacré en tant qu'il est matière, il descend aussi dans l'estomac. Mais quand la prière s'y joint (la consécration), il profite selon le degré de la foi et donne à l'esprit une vue plus pénétrante, afin qu'il reconnaisse ce qui lui est utile. Ce n'est donc pas la matière du pain, mais la prière prononcée sur lui, qui sert à celui qui le mange d'une manière non indigne. Voilà ce que nous dirons du corps typique et symbolique du Seigneur. Quant au Verbe, lui-même, qui est devenu

[1] Chose étonnante, Munscher, et après lui Hagenbach, Redepennig, traduisent ce passage comme si Origène lui-même avait entendu, par la foi à la vertu vivifiante de l'Eucharistie, la foi des simples, bien qu'il se borne à citer et à réfuter une objection soulevée par d'autres. Voy. Dœllinger, *op. cit.*, p. 69. — [2] Munscher *(Hist. des dogmes*, t. II, p. 359) cite ce passage en entier, afin d'en déduire la preuve qu'Origène aurait absolument soutenu la doctrine de Calvin sur la cène, c'est-à-dire que l'eucharistie ne serait efficace que pour les bons, et qu'en mangeant le pain, on ne recevait qu'une communication purement spirituelle de la grâce. Mais il a trouvé bon d'omettre précisément les paroles relatives aux suites d'une communion indigne, qui excluent l'interprétation calviniste, tout en reproduisant d'ailleurs littéralement le texte. Une pareille tactique se passe de tout commentaire.

chair et la vraie nourriture, qui donne à quiconque le prend en nourriture, la vie éternelle, cette vie que nul méchant ne peut goûter; il y aurait encore bien des choses à dire sur ce sujet. »

Ici, Origène a évidemment en vue ceux qui s'imaginent que la simple participation sensible à l'Eucharistie doit sanctifier l'homme, et non seulement les petits enfants, mais les méchants eux-mêmes. Il s'élève justement contre une opinion qui attribue des effets magiques à l'Eucharistie, et soutient qu'une conscience pure et une préparation morale sont nécessaires pour que la communion porte des fruits. Sans doute il exagère dans l'expression quand il dit que nous ne perdons rien en négligeant la communion, du moins il est inexact au point de vue de la terminologie actuelle, quand il parle de la matière du pain, au lieu des espèces du pain, et qu'il lui fait suivre la même voie qu'à la nourriture ordinaire; comme aussi quand il parle du corps typique ou symbolique du Seigneur dans l'Eucharistie, et qu'il représente sa manducation comme quelque chose d'imparfait, comparé à l'union spirituelle de l'homme avec le Verbe par la charité.

Le Seigneur lui-même, quand il annonce l'institution de l'Eucharistie [1], parle d'abord de la réception du Verbe par la foi, et il vient en suite à l'union sacramentelle avec lui, à la participation eucharistique de sa chair et de son sang, comme à quelque chose de plus parfait, par ce qu'elle comprend également l'adhésion de l'homme au Verbe par la foi et la charité. Le corps eucharistique du Seigneur ne peut s'appeler typique et symbolique qu'autant qu'il est présent sous des symboles ou des signes extérieurs et qu'il est reçu non pas d'une manière grossière et sensible, comme un aliment matériel, mais seulement sous l'enveloppe d'un pareil aliment, quoiqu'il en soit, il résulte de tout ce passage qu'Origène attribue à l'Eucharistie un tout autre effet qu'une simple union spirituelle avec le Verbe, et qu'il le fait dépendre de la consécration laquelle sanctifie et transforme tellement les symboles extérieurs, que sa participation devient une cause de ruine pour le méchant.

[1] *Jean*, ch. VI.

Dans un autre endroit de ses commentaires sur saint Mathieu, Origène donne, il est vrai, un autre sens symbolique au pain eucharistique ; c'est, dit-il, la parole de Dieu qui est rompue pour tous, c'est-à-dire acceptée de tous en esprit de foi. « Le pain que Dieu le Verbe appelle son corps, c'est la doctrine qui nourrit l'âme, ou la parole de Dieu qui sort du Verbe et le pain du pain céleste... Car ce n'est pas le pain visible que le Seigneur tenait dans ses mains, que le Verbe a appelé son corps, mais la parole ou la doctrine, en signe desquels ce pain est rompu, etc.[1]. »

Mais si nous tenons compte d'autres expressions d'Origène, nous nous verrons forcés de convenir qu'il admettait, outre l'interprétation allégorique, une interprétation littérale, et qu'il n'adoptait quelquefois la première qu'à cause de la discipline de l'arcane. Si l'Eucharistie n'avait eu pour lui qu'une valeur allégorique, la discipline de l'arcane eût été sans but et sans raison d'être. Or il suppose cette discipline quand il dit : « Pour vous qui vous êtes rattachés au Seigneur, à Jésus-Christ, le véritable grand-pontife, qui par son sang vous a recouvré la grâce de Dieu, et vous a réconcilié avec le Père, ne vous attachez plus au sang des animaux qu'on sacrifie (*non hæreas in sanguine carnis*), mais connaissez le sang du Verbe et écoutez-le quand il dit : Voici mon sang qui est répandu pour vous, pour la rémission des péchés ; *cependant celui qui est initié à ces mystères, connaît déjà la chair et le sang du Verbe de Dieu*. Ne nous arrêtons donc pas longtemps à ce qui est assez connu de ceux qui savent et ne peut être expliqué à ceux qui ne savent pas[2]. »

L'expression *sanguine carnis* ne désigne pas le sang matériel[3] du Seigneur, mais le sang des animaux immolés : de là résulte évidemment du contexte, comme aussi de l'opposition entre le point de vue de l'Ancien Testament et celui du Nouveau. Et s'il en est ainsi, il s'ensuit en outre qu'Ori-

[1] *Comm.*, *Series in Matth.*, LXXXV : Panis iste quem Deus Verbum corpus suum esse fatetur, verbum est nutritorum animarum, verbum de Deo Verbo procedens et panis de pane cœlesti... Non enim panem illum visibilem quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat Deus Verbum, sed verbum in cujus mysterio fuerat panis ille frangendus. — [2] *In Levit.*, Hom. IX, n. 10. — [3] C'est l'explication de Redepennig, *Origène*, II, p. 439.

gène trouvait dans l'Eucharistie le sang d'un véritable sacrifice, et que l'Eucharistie n'était pas pour lui une simple allégorie de la doctrine de Jésus-Christ.

Dans une autre homélie sur l'Exode[1], Origène exhorte ceux qui reçoivent le corps du Seigneur à le recevoir avec beaucoup de précaution et de respect, afin qu'il n'en tombe pas la moindre parcelle. Envers la matière des autres sacrements, le baptême, la confirmation, les Pères ne recommandent pas le même respect; il faut donc qu'ils aient admis que la matière de l'Eucharistie recevait une tout autre sanctification.

Sur l'accomplissement des types de l'Ancien Testament dans le christianisme, voici ce que nous lisons dans Origène[2] : Il y avait autrefois un baptême figuratif dans la colonne de nuées et dans le passage de la mer rouge ; aujourd'hui que la figure est accomplie, nous avons une nouvelle naissance dans l'eau et dans le Saint-Esprit. On avait autrefois comme figure la nourriture de la manne; maintenant, la chair du Verbe de Dieu est une nourriture véritable, car il dit lui-même : « Ma chair est vraiment une nourriture et mon sang est vraiment un breuvage. » Nous n'avons donc pas seulement dans la nouvelle alliance une figure de la manducation de la chair du Verbe, mais il est véritablement devenu notre nourriture. L'Eucharistie n'est donc pas seulement la figure de la doctrine de Jésus-Christ ou de la parole de Dieu; ce n'est plus seulement du pain, mais elle contient véritablement le corps du Seigneur.

Dans ses livres contre Celse[3], il s'explique sur l'Eucharistie assez clairement pour les fidèles, et en termes suffisamment voilés pour ne pas exposer les saints mystères aux moqueries des païens : « Pour nous qui rendons grâces au Créateur de toutes choses, nous mangeons les pains qui sont offerts avec des prières et des actions de grâces parce que nous avons reçu ces pains qui par la prière deviennent un corps sacré qui sanctifie ceux qui le reçoivent avec un cœur pur[1]. »

[1] Hom. XIII, p. 176 : Cum suscipitis corpus Domini, cum omni cautela et veneratione servatis, ne ex eo parum quid decidat. — [2] *In Num.*, Hom. VII, p. 290. — [3] *Cont. Cels.*, VIII, 23 : Ἄρτους ἐσθίομεν σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχὴν ἅγιόν τι καὶ ἁγιάζον τοὺς μετὰ ὑγιοῦς προθέσεως αὐτῷ χρωμένους.

Il est vrai qu'Origène semble de nouveau se prononcer pour l'interprétation allégorique, quand il dit : « Il y a aussi sous le Nouveau Testament une lettre qui tue, quand les paroles ne sont pas entendues spirituellement. Attachez-vous en effet au sens littéral de ces paroles : « Si vous ne mangez ma chair et ne buvez mon sang, » la lettre vous tuera[1]. » Mais rien n'empêche d'entendre l'expression littérale qui tue, selon Origène, des vues des Capharnaïtes, d'autant plus que le Sauveur lui-même s'exprime de la même manière en parlant de ces derniers : « C'est l'esprit qui vivifie; la chair ne sert de rien ; les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie[2]. »

Ceux qui se sont faits plus tard les champions de la doctrine calviniste sur l'Eucharistie, Aubertin, Larroque, Basnage, ont attaché une valeur particulière à un passage du commentaire sur saint Jean[3] : « De même que celui qui mange indignement le pain du Seigneur ou qui boit son sang, mange et boit pour sa condamnation, car une seule et même vertu suprême dans le pain et dans le calice opère du bien quand l'âme est bien disposée, et la condamnation quand elle est mal disposée ; ainsi le morceau (ψώμιον) que Jésus offrit était de même nature (ὁμογενές) que celui qu'il donna aux autres Apôtres en disant : Prenez et mangez ; cependant il tourna au salut des Apôtres, et à la condamnation de Judas, car lorsqu'il eut pris le morceau satan entra en lui. On conclut du mot ὁμογενές que le pain de l'Eucharistie, de même que le morceau que le Seigneur offrit à Judas, n'était que du pain ordinaire. Cette supposition est inexacte; il est tout au plus vraisemblable par ce passage qu'Origène partageait cette opinion d'autres Pères que Judas reçut l'Echaristie avec les autres Apôtres, et que ce fut seulement ensuite qu'il s'éloigna. Ces mots : « Prenez et mangez, » indiquent aussi bien la nourriture eucharistique que ce qui est dit des suites effroyables d'une communion indigne, qu'Origène relève de la même manière, ainsi que nous l'avons vu plus haut.

Il est donc incontestable, d'abord, qu'Origène atteste

[1] *In Levit.*, Hom. VIII, n. 5 (t. II, p. 225). — [2] *Jean*, VI, 64. — [3] Tom. XXXII, n. 16, p. 44.

assez nettement sa propre croyance à la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, puis aussi que son témoignage en faveur de la croyance de l'Eglise a d'autant plus de valeur que par ses idées sur la matière et par son goût favori pour l'interprétation allégorique, il était porté à s'écarter de la doctrine de l'Eglise. S'il l'adoptait malgré tout, c'est là une preuve que telle était la croyance de l'Eglise, généralement admise et qu'elle était exprimée dans le culte sous les traits les plus saillants.

2. Sur la pénitence, Origène s'énonce souvent avec plus d'inexactitude encore que sur l'Eucharistie. Voici comment il indique les différents moyens par lesquels nous pouvons obtenir la rémission des péchés : « La première voie qui conduit à la rémission des péchés, c'est le baptême ; la seconde, le martyre ; la troisième, l'aumône (d'après *Luc*, II, 41) ; la quatrième, la remise que nous faisons à nos frères des péchés qu'ils ont commis contre nous (*Matth.*, 6, 14) ; la cinquième, la conversion par de fraternelles remontrances, d'un de nos frères qui est tombé (*Jacq.* V, 20) ; la sixième, la charité parfaite, et la septième, la voie onéreuse et pénible de la pénitence, quand le pécheur arrose sa couche de ses larmes, que les larmes sont le pain de ses nuits et de ses jours, et qu'il ne rougit pas d'avouer ses péchés au prêtre du Seigneur et de lui demander sa guérison[1]. »

La confession est sans doute indiquée ici expressément comme partie constitutive de la pénitence, que les autres Péres appellent également la seconde planche de salut qui reste au pécheur après le baptême. Cependant la quatrième et la cinquième voies indiquées pour obtenir la rémission des péchés semblent étranges, bien que nous ne trouvions pas inexact et contraire à la doctrine, d'attribuer à la charité parfaite ou au martyre la vertu d'effacer les péchés sans le sacrement.

Ailleurs[2] cependant, Origène s'exprime plus exactement sur le pouvoir inhérent à tout chrétien de pardonner les pé-

[1] *In Lev.*, Hom. II (tom. II, p. 190) : Est adhuc et septima, licet dura et laboriosa, per pœnitentiam remissio peccatorum, cum lavat peccator in lacrymis stratum sum et sunt ei lacrymæ suæ panes die ac nocte, et cum non erubescit sacerdoti Domini indicare peccatum suum et quarere medicinam. — [2] *De orat.*, XXVIII.

chés : « Nous avons donc tous le pouvoir de remettre les péchés qui ont été commis contre nous, ainsi qu'on le voit par ces paroles : Comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés. Mais celui sur qui le Seigneur a soufflé, comme les Apôtres, et que nous pouvons reconnaître comme tel à ses fruits; celui qui a reçu le Saint-Esprit, parce qu'il est à l'exemple du Fils de Dieu, excité par l'esprit de Dieu, à tout ce qui est conforme au Verbe, celui-là pardonne aussi ce que Dieu pardonnerait, et il retient les pechés inguérissables, car il sert celui qui seul a le pouvoir de remettre les péchés. Or, il en est ainsi des pleins pouvoirs accordés aux Apôtres pour remettre les péchés, ainsi qu'il est écrit en saint Jean : « Recevez le Saint-Esprit, les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez. » Si l'on prend ces paroles superficiellement, il semble que les Apôtres soient répréhensibles de n'avoir point pardonné à tous, mais d'avoir retenu quelques péchés, d'autant plus qu'ils sont aussi retenus auprès de Dieu. » Puis il continue son explication en citant les prètres de l'ancienne loi, et ajoute : « Les Apôtres, et les prêtres semblables aux Apôtres, qui sont instruits dans la discipline du culte divin et enseignés par le Saint-Esprit savent également pour quels péchés, quand et comment ils doivent ou ne doivent pas offrir des sacrifices... Quelques-uns s'attribuent ce qui dépasse même les pouvoirs du prêtre, et sans avoir peut-être aucune connaissance de la discipline sacerdotale, ils se glorifient néanmoins comme s'ils pouvaient pardonner l'idolâtrie, l'adultère et l'impudicité, comme si le péché mortel était remis dès qu'ils prient pour de tels pécheurs. »

Il est évident qu'ici Origène n'accorde au chrétien ordinaire le pouvoir de remettre les péchés que lorsqu'il s'agit de pardonner à un frère de légères offenses contre sa personne; mais il distingue expressément de ce pouvoir celui que le Seigneur a confié aux Apôtres et aux prêtres qui leur ressemblent sous ce rapport. Ce dernier pouvoir en effet se confond avec l'autorité divine, et s'étend à tous les péchés sauf ceux qui sont inguérissables et que Dieu lui-même ne veut point pardonner. Et il cite notamment l'idolatrie, l'adultère et l'impudicité, qui dans plusieurs Eglises comme nous l'avons

vu plus haut, entraînaient l'exclusion de l'Eglise à perpétuité et étaient considérés en un certain sens comme inguérissables par la pénitence. Mais il est certain que, même dans ce passage, la pénitence était aux yeux d'Origène, une condition nécessaire pour recevoir l'absolution du prêtre; car le prêtre ne pourrait pas sans cela prononcer un jugement sur le caractère guérissable ou non guérissable des péchés, ni appliquer la discipline pénitentiaire.

Quant à la cinquième voie indiquée plus haut pour obtenir la rémission des péchés, c'est-à-dire le pardon que tout chrétien peut accorder à un frère pour les péchés que celui-ci a commis contre lui, à ce frère qu'il a personnellement repris et converti, Origène y revient encore dans son commentaire sur saint Mathieu [1]. Ici encore il fait remarquer combien ces pouvoirs accordés à chaque chrétien sont inférieurs au pouvoir des clefs que Jésus-Christ a remis à Pierre, quoique, chose singulière, il fasse consister le dernier en ce que la rémission des péchés accordée par Pierre doit valoir dans tous les cieux, tandis que l'autre ne vaut que dans un seul ciel.

Origène est encore plus inexact quand il fait dépendre la validité de l'absolution de la dignité morale des évêques. Car tout en soutenant, d'accord avec la doctrine de l'Eglise, que le jugement qui décide s'il faut remettre ou retenir les péchés, doit être juste, il va trop loin et il donne dans l'hérésie de Novatien, quand il exige des évêques qui veulent exercer le pouvoir confié à Pierre, qu'ils aient aussi les vertus de Pierre, et assure positivement que celui-là lie ou délie en vain, qui est retenu captif dans les lacets de ses péchés [2].

Quant à la nécessité de la confession pour recevoir par la pénitence la rémission des péchés, peu de Pères antérieurs au concile de Nicée l'ont enseignée aussi clairement que l'a fait Origène. Quand nous avons fait cela, dit-il [3], et que nous

[1] Tom. XIII, 31. — [2] *In Matth.*, tom. XII, 14 : Τοῦ μέν οὖν ἀδίκως κρίνοντος καὶ μὴ κατὰ λόγον θεοῦ δεσμοῦντος ἐπὶ γῆς, μηδέ κατὰ βούλησιν αὐτοῦ λύοντος ἐπὶ γῆς, πύλαι ᾅδου κατισχύουσιν· οὗ δὲ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύουσιν, οὗτος δικαίως κρίνει, διὸ ἔχει τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν... εἰ δὲ σειραῖς τῶν ἁμαρτημάτων αὐτοῦ ἔσφικται, μάτην καὶ δεσμεῖ καὶ λύει· — [3] Hom. XVII, *in Luc.*, II, 35.

avons avoué nos péchés non seulement devant Dieu, mais encore devant ceux qui peuvent guérir nos plaies et nos péchés, nos péchés sont également effacés par celui qui dit : « Je dissiperai vos crimes comme un nuage et vos péchés comme une nuit. » Ailleurs [1], il exhorte les chrétiens à prévenir le jugement de Dieu par une soumission volontaire au tribunal de la pénitence, et l'accusation du diable en s'accusant eux-mêmes au prêtre et en faisant un aveu sincère de toutes leurs fautes, même des plus secrètes, de peur que l'accusation du démon au tribunal de Dieu ne nous attire la damnation éternelle et que nous ne devenions ses compagnons en enfer.

Il y a surtout dans la seconde homélie sur le psaume XXXVII un passage très instructif sur la discipline pénitentiaire de l'Eglise primitive : « Le pécheur qui s'accuse et se confesse, rejette en même temps et le péché et toute la cause de sa maladie. Seulement examinez avec soin à qui vous devez la confesser. Eprouvez auparavant le médecin à qui vous exposerez la cause de votre maladie, qu'il sache être faible avec celui qui est faible, pleurer avec celui qui pleure, qu'il sache *condouloir* et compatir, afin que l'ayant reconnu par ses paroles instruit et miséricordieux, vous suiviez les conseils qu'il vous donnera. Mais s'il juge que votre mal est de telle nature qu'il doit être découvert dans l'assemblée de toute l'Eglise, pour l'édification des autres et votre guérison ; il le faut faire, mais par une sage délibération et d'après l'avis prudent de ce médecin. »

On voit par là que la confession publique n'était pas obligatoire pour tous les péchés, que la pénitence pouvait souvent être secrète, ou du moins que celle-ci précédait souvent la confession publique. Qu'il n'en fût pas toujours ainsi, nous

[1] *In Lev.*, Hom. III, 4 : Est aliquod in hoc mirabile secretum, quod jubet pronunciare peccatum. Etenim omni genere pronuntianda sunt et in publicum proferenda cuncta quæ gerimus. Si quid in occulto gerimus, si quid in sermone volo, vel etiam intra cogitationum secreta commisimus, cuncta necesse est publicari, cuncta proferri... Si ergo in vita præveniamus eum, et ipsi nostri accusatores simus, nequitiam diaboli inimici nostri et accusatoris effugimus... Vide ergo quia pronunciare peccatum, remissionem peccati meretur. Præventus enim diabolus in accusatione, ultra nos accusare non poterit, et si nostri sumus accusatores, proficit nobis ad salutem, si vero expectemus ut a diabolo accusemur, accusatio illa cedit nobis ad pœnam, habebit enim socios in gehenna, quos convicerit criminum socios.

l'avons remarqué plus haut ; mais nous voyons ici en même temps que la confession constituait une partie essentielle de la pénitence, soit qu'elle fût seulement secrète et ensuite publique. Nous y voyons de plus que la confession secrète pouvait être faite devant n'importe quel prêtre, bien qu'il ne soit pas dit expressément qu'il doit y être spécialement autorisé par l'évêque. Quant à la confession publique, elle devait être faite devant tous les fidèles, par conséquent sous la direction du chef de la communauté, ou de l'évêque ; car l'Eglise primitive partait de ce principe que la communauté tout entière était souillée et déshonnorée par le crime d'un de ses membres et que cette honte devait, autant que possible, être effacée par une pénitence publique avec le concours de tous les fidèles. Quand le nombre des pénitents vint à se multiplier, principalement pendant la persécution de Dèce, l'évêque établit un pénitencier spécial pour surveiller la pénitence publique, mais sans enlever le droit de choisir son confesseur pour la confession privée.

3. Remarquez ici les paroles qu'Origène ajoute, sur l'extrême-onction, au passage cité plus haut de la seconde homélie sur le Lévitique, à propos du septième moyen d'obtenir la rémission de ses péchés par la pénitence : « Là (dans la pénitence) s'accomplit également ce que dit l'apôtre saint Jacques : Quelqu'un d'entre vous est-il malade, qu'il appelle les prêtres de l'Eglise, afin qu'ils lui imposent les mains et qu'ils l'oignent d'huile au nom du Seigneur et la prière de la foi soulagera le malade, et s'il a commis des péchés, ils lui seront remis. »

C'est le seul passage, dans les Pères anténicéens, où il soit fait mention de l'onction des malades, et de telle sorte qu'il semble qu'Origène l'ait considérée comme le sacrement de pénitence administré aux malades. Rien n'empêche cependant de croire qu'Origène avait en vue la doctrine même de l'Eglise, suivant laquelle l'onction des malades est le complément de la pénitence et doit servir à procurer des forces et des consolations à l'homme avant la mort, à remettre les péchés véniels qui resteraient après la pénitence, à effacer les peines temporelles du péché, ou à servir de remède contre la maladie. Elle était donc le complément du sacrement de pénitence ; car la pénitence seule, selon la doctrine de

l'Eglise, n'exempte pas l'homme des peines du péché, aussi parfaitement que le baptême, précisément parce que les péchés commis après le baptême ne sont pas aussi facilement remis que ceux qui l'ont précédé. Ainsi s'explique également cette coutume de l'Eglise primitive de ne pas donner l'extrême-onction aux chrétiens qui n'étaient pas assujettis à la pénitence, ou qui n'avaient commis que des péchés véniels, ou enfin qui mouraient en réputation de piété. Nous voyons en effet dans la vie de saint Adelhard par Paschase Radbert, au neuvième siècle, qu'on demanda à l'évêque s'il désirait aussi l'extrême-onction ; sur quoi le biographe fait cette remarque : « Nous savions bien qu'il ne serait pas retenu par les souillures du péché. »

§ 80

Le schisme novatien.

Vers le milieu du troisième siècle, le siège primatial de Carthage était occupé par saint Cyprien. Déjà pendant son élection un parti s'était formé contre lui, présidé par cinq prêtres. Ceux-ci attendaient depuis longtemps une occasion pour lui arracher une portion considérable des fidèles. Ils la trouvèrent pendant l'éloignement de l'évêque durant la persécution de Dèce, depuis février 250 jusqu'en avril ou en mai 251. Dans cet intervalle, un certain Félicissime, personnage des plus indignes, avait été ordonné diacre sans autorisation spéciale de Cyprien. Félicissime se comporta d'une façon tout à fait arbitraire ; il repoussa les députés de Cyprien qui voulaient distribuer des aumônes aux pauvres et fut frappé d'excommunication[1]. Le parti adverse s'anima et se servit du prétendu rigorisme de Cyprien envers ceux qui étaient tombés pendant la persécution pour former un schisme. Ils émirent des principes relâchés sur la réconciliation des tombés et gagnèrent un grand nombre de ceuxci ; puis aussi quelques anciens confesseurs dont Cyprien n'avait pas assez respecté les lettres de paix. Il y eut en effet, durant la persécution de Dèce un grand nombre de chrétiens

[1] Cypr., *Epist.* XXXVIII.

qui succombèrent, parce que la longue période de paix qui l'avait précédée avait attiré dans le christianisme une foule de personnes tièdes qui ne se soutinrent pas au moment du danger. On les appelait *sacrificati*, *thurificati*, *libellatici*, *acta facientes*, suivant qu'ils avaient formellement sacrifié aux idoles, ou qu'ils s'étaient procuré des billets attestant qu'ils avaient sacrifié, ou qu'ils s'étaient fait inscrire sur les listes de ceux qui s'étaient conformés aux exigences de l'empereur [1]. Plusieurs de ceux-ci insistaient pour être réintégrés dans la communion ecclésiastique sans faire aucune pénitence, et, invoquant une ancienne coutume de l'Eglise, ils demandaient des lettres de paix aux confesseurs. Munis de ces lettres, ils prétendaient avoir le droit de rentrer aussitôt dans le giron de l'Eglise. L'usage des lettres de paix, la plus ancienne forme des indulgences était assurément fondé sur le dogme du christianisme ; mais il dégénéra tellement pendant la persécution de Dèce, que saint Cyprien se vit dans la nécessité d'intervenir; car les confesseurs donnaient de ces lettres par milliers à ceux-là mêmes qui n'avaient pas encore témoigné de leurs sentiments de pénitence, et ceux-ci exigeaient formellement leur réconciliation avec l'Eglise. Déjà pendant son absence, saint Cyprien s'était élevé contre cet abus dans des lettres à ses fidèles, et il avait écrit aux prêtres de l'Eglise romaine pour y établir une pénitence analogue, quand cette Eglise fut devenue veuve par le martyre du pape Zéphirin, le 20 janvier 250 [2]. Ces prêtres approuvèrent complètement les mesures de saint Cyprien contre l'abus qu'on faisait des lettres de paix, qui rendaient toute pénitence illusoire.

Saint Cyprien venait de rentrer à Carthage vers la fête de Pâques, l'an 251 [3]; son premier soin fut d'apaiser les que-

[1] *Epist.* XXXI. — [2] *Epist.* XIV : Item cum comperissem eos qui sacrilegis contactibus manus suas atque ora maculassent, vel nefandis libellis nihilominus conscientiam polluissent, exambire ad martyres passim, confessores quoque importuna et gratiosa deprecatione corrumpere, ut sine ullo discrimine atque examine singulorum darentur quotidie libellorum millia contra evangelii legem, litteras feci, quibus martyres et confessores consilio meo quantum possem ad dominica præcepta revocarem. Postmodum vero cum quidam de lapsis sive sua sponte, sive aliquo incitatore, audaci flagitatione proruerent; ut pacem sibi a martyribus et confessoribus promissam extorquere violento impetu niterentur, de hoc etiam bis ad clerum litteras feci. Cf. *Epist.* XXIX, XXX, XXXI. — [3] *Epist.* XL.

relles qui avaient éclaté sur la discipline pénitentiaire. Au mois de mai de la même année, il composa son écrit sur les *Lapsi;* et convoqua un concile à Carthage pour y rendre, avec ses comprovinciaux, des décrets sur la pénitence des *Lapsi*. Ces décrets furent également résumés dans un ouvrage perdu pour nous, mais dont la substance nous est connue par la LII[e] de ses lettres.

Sur ces entrefaites, le siège pontifical, vacant depuis six mois, fut occupé par le pape Corneille. Mais il se forma également à Rome un parti schismatique, qui prit pour prétexte la question de la pénitence, avec cette différence qu'il se jeta non dans le laxisme, mais dans un rigorisme outré. Et chose remarquable, Novat, l'un des agents les plus actifs du schisme de Carthage, passa à Rome dans le camp opposé et y fit cause commune avec Novatien.

Novatien, Phrygien de naissance, si on en croit Philostorge, s'était signalé dans l'école stoïcienne avant de passer au christianisme, et il y avait puisé, ou peut être dans les tendances montanistes répandues en Phrygie, des principes rigoristes, qu'il appliquait plutôt aux autres qu'à lui-même, ainsi que les Pères le lui reprochaient. Atteint d'une grave maladie, il reçut le baptême des cliniques, et malgré cette irrégularité, se fit ordonner prêtre peu de temps après par l'évêque de Rome, sans même avoir reçu la confirmation [1]. De plus, Pacien, évêque de Barcelone mort en 370, dont nous avons trois lettres adressées à un novatien du nom de Sempronien, lui reproche, d'avoir, dans une persécution, renié sa foi et son sacerdoce, et fait partie d'une école philosophique. Quoi qu'il en soit, à peine Corneille était-il élevé sur le siège de Rome, que Novatien, se voyant trompé dans ses espérances, prit prétexte des principes mitigés, mais exacts, de Corneille pour faire un schisme contre lui. Autrefois, il avait donné lui-même son adhésion à la lettre des prêtres de Rome à saint Cyprien, où

[1] Selon Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 43, Corneille aurait écrit sur Novatien, à Fabius, évêque d'Antioche : Οὔτε σφραγισθῆναι ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου· τούτου δὲ μὴ τυχὼν πῶς ἂ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἔτυχεν; Il suit de là que Corneille considérait la confirmation comme un sacrement qui ne peut être donné que par l'évêque et qui est nécessaire pour la réception, sinon valide, du moins licite, du sacerdoce.

il était dit qu'on devait accorder *in articulo morteis*, la réconciliation aux Laps avant l'achèvement de leur pénitence [1]; aujourd'hui, il leur refusait tout espoir de réconciliation avec l'Eglise, et soutenait même que l'Eglise était souillée et déshonorée en faisant société avec eux. Et voilà pourquoi, disait-il, il ne pouvait pas avoir la paix avec Corneille, qui était un libellatique et en communion religieuse avec d'autres évêques tombés. Ces accusations contre Corneille étaient mensongères [2], et Novatien ne l'ignorait pas; mais il parvint ainsi à en tromper d'autres et à décider trois évêques italiens à le consacrer évêque.

Voyons maintenant en quoi consistaient les erreurs de Novatien.

Il soutenait

1° Que l'apostasie de la foi était un péché que l'Eglise ne pouvait pas remettre. On peut recevoir à la pénitence celui qui a renié la foi, mais on ne peut jamais le rétablir dans la société ecclésiastique, pas même au lit de la mort [3]. Toutefois, il est impossible d'indiquer exactement jusqu'à quel point Novatien contestait à l'Eglise le pouvoir d'absoudre. Saint Cyprien semble supposer que Novatien excluait pour toujours de la communion ceux qui avaient renié la foi, les *lapsi*, dans le sens qu'on donnait alors à ce mot, car il lui reproche comme une inconséquence d'avoir accordé la communion ecclésiastique à des fornicateurs et des adultères et de l'avoir refusée aux lapsi [4]. Cependant, d'après le récit de Socrate [5], Ascésius, évèque novatien de Constantinople, aurait soutenu au deuxième concile de Nicée que l'Eglise ne pouvait en général remettre aucun péché mortel commis après le baptême, que de tels pécheurs n'avaient à attendre leur réconciliation que de la miséricorde divine, mais qu'on ne pouvait jamais les admettre à la sainte communion.

[1] Cypr., *Epist.* LII, 5. — [2] Cypr., *Epist* LII, 10, 12. — [3] *Epist.* LII, 28: Atque o frustrandæ fraternitatis irrisio, o miserorum lamentantium et caduca deceptio, o hæreticæ institutionis inefficax et vana traditio! hortari ad satisfactionis pœnitentiam et subtrahere de satisfactione medicinam, dicere fratribus nostris : plange et lacrymas funde et diebus ac noctibus ingemisce et pro abluendo et purgando delicto tuo largiter ac frequenter operare; sed extra Ecclesiam post omnia ista morieris, quæcumque ad pacem pertinent facies, sed nullam pacem, quam quæris accipies. Cf. Socr., *Hist. eccl.*, IV, 28. — [4] *Epist.* LII, 26. — [5] *Hist. eccl.*, I, 10.

Selon d'autres Père, les novatiens auraient enseigné que toute pénitence était superflue après le baptême, que ni l'Eglise ni Dieu ne pouvaient remettre aucun péché après le baptême[1]; mais il semble ne vouloir indiquer ici que les conséquences de cette hérésie. Quoi qu'il en soit nous avons du moins un témoignage de la croyance de l'Eglise à la nécessité de la confession pour la rémission des péchés, dans ce fait que les novatiens eux-mêmes conservèrent la confession spéciale des péchés dans leurs communautés schismatiques; car c'est par là seulement qu'on pourrait constater la nature du péché, s'assurer s'il entraînait l'exclusion perpétuelle de l'Eglise ou s'il pouvait être remis[2].

2. Les novatiens ne s'en tinrent pas à ces principes montanistes; ils prétendirent en outre qu'une société religieuse qui n'usait pas d'une pareille rigueur cessait d'être la véritable Eglise, qu'elle était même tellement souillée que chacun était tenu de la déserter. Il se nommaient καθαροί, les purs, et ils disaient que les autres ne pourraient pas faire leur salut dans la société des pécheurs[3]. Cette arrogance fanatique, cet esprit de secte explique pourquoi les novaties ne reconnaissaient point le baptême des catholiques et introduisaient dans leur secte un nouveau baptême[4]. Ils se rattachèrent étroitement au montanistes encore subsistants, et, comme eux, ils défendirent les secondes noces[5]. Cependant ils ne se propagèrent pas davantage. Dans un concile célébré à Rome en octobre 251, en présence de soixante évêques, Corneille exclut Novatien de la communion de l'Eglise et notifia les décrets aux évêques de Carthage, d'Antioche et d'Alexandrie[6]. Novatien dut, lui aussi, écrire à d'autres évêques, car nous voyons dans Eusèbe[7]

[1] Hieron., *Adv. Jovin.*, II, 2; Ambr., *in Nov.*, I, 2; Pacian., *Epist.* III. — [2] Saint Ambroise fait cette remarque *(De pœn.*, II, 5) : Quid mirum, si salutem negatis aliis, qui vestram recusatis? licet illi nihil deferant, qui a vobis pœnitentiam petunt. Arbitror enim quod etiam Judas potuisset tanta Dei miseratione excludi a venia, si pœnitentiam non apud Judæos, sed apud Christum egisset. Peccavi, inquit, quod tradiderim sanguinem justum. Responderunt : qui ad nos? tu videris. Quæ vox alia vestra est, cum etiam minoris peccati reus vobis factum proprium confitetur? Quid respondetis aliud nisi hoc : Qui ad nos? tu videris. — [3] Pac., *Epist.* III. — [4] Euseb., *Hist. eccl.*, VII, 8. — [5] Cypr., *Epist.* LXXIII. — [6] *Epist.* LII; Euseb., *Hist. eccl.*, VI, 43. — [7] *Hist. eccl.*, VI, 45.

que Denis d'Alexandrie l'engagea dans sa réponse à déposer la charge épiscopale, qu'on lui avait, de son propre aveu, imposée malgré lui.

Plusieurs s'éloignèrent alors de Novatien, et quand il eut lieu de craindre la dissolution complète de son parti, il obligea ceux qui lui restaient fidèles de jurer au moment de la communion, par le corps et le sang de Notre-Seigneur, de ne le jamais délaisser[1]. Ailleurs les évêques s'opposèrent avec la même énergie au progrès du schisme, et Denis d'Alexandrie pouvait écrire au successeur de Corneille, le pape Etienne, que la paix et la tranquillité régnaient dans les Eglises d'Egypte, de Syrie, de Palestine, de Mésopotamie et d'Arabie[2]. Nous remarquerons encore que Marcien, évêque d'Arles, embrassa le parti des Novatiens. Faustin, évêque de Lyon, avait écrit à son sujet non seulement au pape Etienne, mais aussi à saint Cyprien, preuve manifeste du crédit dont l'évêque de Carthage, éminent par sa science et sa vertu, jouissait dans toute l'Eglise. Saint Cyprien en écrivit lui-même au pape[3], pour le prier d'écarter de sa charge Marcien, qui se montrait pasteur cruel et avait refusé les sacrements à plusieurs mourants, d'en établir un autre à sa place, et de lui indiquer le nom d'un nouvel évêque, afin qu'il sût à qui il devait adresser les frères et communiquer les lettres de paix : témoignage mémorable de la juridiction de l'évêque de Rome dans la bouche de saint Cyprien, qui, bientôt après, dans une affaire qui le concernait, la controverse du baptême des hérétiques, fut d'un autre avis. Nous rencontrons encore plus tard au concile de Nicée, un évêque novatien de Constantinople, Ascésius, déjà nommé. Quelques communautés novatiennes se sont perpétuées jusqu'aux sixième et septième siècles, car le patriarche Euloge d'Alexandrie écrivit encore un livre contre cette hérésie.

[1] *Ibid.*, VI, 43. — [2] *Ibid.*, VI, 5. — [3] *Epist.* LXVII.

§ 81

Doctrine de saint Cyprien sur la pénitence, l'Eglise, la primauté et l'Eucharistie.

Continuons de suivre saint Cyprien dans sa lutte contre les erreurs novatiennes, afin d'acquérir une notion exacte de sa doctrine.

1° Saint Cyprien, dans le règlement et la justification de l'ancienne discipline pénitenciaire, se trouvait placé entre deux extrêmes; il avait à combattre et le relachement des schismatiques de Carthage, et le rigorisme exagéré des novatiens. Contre les premiers, il soutint la nécessité de la pénitence comme préparation à la rémission des péchés : il ne voulait pas notamment que les laps fussent sans plus de façon, réintégrés dans la communion ecclésiastique, parce que les péchés ne peuvent être remis devant Dieu sans pénitence; on ne ferait qu'accroître la culpabilité des pécheurs et endormir la conscience[1].

La pénitence devait, sans doute, être proportionnée à la gravité du péché, et il ne fallait pas exiger des libellatiques la même satisfaction que des *sacrificati;* mais personne ne devait être admis à la communion sans pénitence[2].

Sur la durée de la pénitence à cette époque, nous voyons dans sa LIII[e] lettre que quelques-uns qui avaient renié la foi au milieu des supplices les plus douloureux, faisaient une pénitence de trois ans et étaient jugés par saint Cyprien dignes de la réconciliation. On abrégeait sans doute la pénitence en considération de la ferveur exceptionnellle des coupables et en considération des confesseurs qui intercédaient pour eux; mais les confesseurs ne devaient rien exiger pour leurs lettres de paix, ni en délivrer à ceux qui s'en

[1] *De lapsis*, XVI : Quid eis qui flere jugiter et rogare Dominum suum debent, intercepta pœnitentiæ lamentatione communicare se simulant? Hoc suut ejusmodi lapsis, quod grando frugibus, quod turbidum sidus arboribus, quod armentis pestilens vastitas, quod navigiis sæva tempestas. Solatium æternæ spei adimunt, arborem a radice subvertunt, sermone morbido ad lethale contagium serpunt, navem scopulis, ne in portum perveniat, illidunt. — [2] *Epist.* LII, 13 : Neque enim æquandi sunt, ille qui ad sacrificium nefandum statim voluntate prosiliuit, et qui luctatus et congressus diu ad hoc funestum opus necessitate pervenit etc. Cf. cap. XVI, XVII; *De lapsis*, XXVIII.

montraient indignes; ils devaient en un mot être sobres dans leurs recommandations, ne pas les distribuer à des milliers d'individus ni à des personnes indéterminées, mais consigner dans leurs lettres les noms des pénitents[1]. Les confesseurs devaient se garder par-dessus tout d'exercer le pouvoir d'absoudre, car il n'appartenait qu'aux évêques et aux prêtres. Leurs recommandations ne pouvaient avoir d'autre effet que d'abréger la pénitence et de hâter la réhabilitation du pénitent[2].

Saint Cyprien voulait surtout qu'on abrégeât la pénitence et qu'on hâtât la réconciliation en péril de mort, parce que l'Eglise a toujours enseigné que s'il y a dans l'autre monde une satisfaction, il ne peut plus y avoir de rémission des péchés[3]. D'autre part, il trouvait également conforme à la doctrine de l'Eglise que la pénitence fût également abrégée devant une persécution imminente, afin que ceux qui étaient autrefois tombés fussent fortifiés par l'usage de l'Eucharistie et fussent plus en état d'affronter la persécution[4].

Contre les novatiens rigoristes, saint Cyprien soutient que, d'après les principes de l'Evangile et de l'Eglise, on ne doit point refuser la rémission de ses péchés à un pénitent bien disposé. Il n'ignore pas qu'autrefois certains évêques observaient des règles rigoureuses en matière de discipline pénitentiaire et imposaient pour quelques péchés, tels que l'adultère, une pénitence à vie[5]; mais leur procédé n'avait rien de commun avec celui des novatiens; car ils ne refusaient pas à l'Eglise le pouvoir d'absoudre, et ils ne se séparaient pas des autres évêques qui suivaient une pratique plus

[1] *Epist.* x : Vos quoque sollicite et caute petentium desideria ponderetis, utpote amici Domini et cum illo postmodum judicaturi, inspiciatis et actum et opera et merita singulorum, ipsorum quoque delictorum genera et qualitates cogitetis, ne si quid abrupte et indigne vel a nobis promissum vel a nobis factum fuerit, apud gentiles quoque ipsos ecclesia nostra erubescere incipiat... Sed et illud ad diligentiam vestram redigere et emendare debetis, ut nominatim designetis eos quibus pacem dari desideratis. — [2] *De lapsis*, XVIII. — [3] *Epist.* XXXI. — [4] *Epist.* LIV : At vero nunc infirmis, sed fortibus pax necessaria est, nec morientibus sed viventibus communicatio a nobis danda est, ut quos excitamus et hortamur ad prœlium non inermes et nudos relinquamus, sed protectione sanguinis et corporis Christi muniamus; et cum ad hoc fiat eucharistia ut possit accipientibus esse tutela, quos tutos esse contra adversarium volumus, munimento dominicæ saturitatis armemus etc. — [5] *Epist.* LII.

douce : ils ne traitaient cette affaire que comme une question de discipline. Saint Cyprien considère le refus de la réconciliation aux pénitents contrits qui sont au lit de la mort, non seulement comme une dureté excessive, mais comme une trahison envers les fidèles de Jésus-Christ et un oubli du devoir sacerdotal[1]. Il ajoute que c'était de son temps une coutume générale de l'Eglise de recevoir à la communion ecclésiastique même les plus grands pécheurs, ceux qui avaient commis des crimes canoniques, quand ils avaient accompli leur pénitence[2]. La coutume des novatiens d'admetttre les laps à la pénitence et de leur enlever tout espoir que leurs péchés seront remis, est au contraire une coutume insensée et doit nécessairement induire les pécheurs à négliger complètement la pénitence; car qui voudrait, sans cet espoir s'assujettir aux inconvénients de la pénitence?[3] Ceux-là seuls qui se sont détachés en principe de l'Eglise : les apostats et les ennemis de Jésus-Christ, ne doivent pas, selon saint Cyprien, recevoir la paix de l'Eglise, quand même ils auraient hors du sein de l'Eglise enduré la mort pour Jésus-Christ; cela veut dire probablement qu'on ne doit pas faire pour eux de prières publiques dans l'Eglise[4].

Pendant les disputes novatiennes, la question de la confession des péchés ne fut pas spécialement controversée; on reconnaissait de part et d'autre que la confession forme une partie essentielle de la pénitence, qu'elle est absolumennt nécessaire pour obtenir la rémission des péchés. On peut le conclure de cette supposition constamment admise par saint Cyprien, que la gravité et la longueur de la pénitence dépendent toujours du degré et de la gravité du péché[5]. La pénitence ne pouvait donc pas être fixée avant que le péché fût connu des ministres de l'Eglise ou des adminis-

[1] *Epist.* LXVII : Cum ergo pastoribus talibus, per quos dominicæ oves negliguntur et pereunt, sic Dominus comminetur, quid nos aliud facere oportet, frater carissime, quam colligendis et refovendis Christi ovibus exhibere diligentiam plenam, et adhibere medicinam, quando et Dominus in evangelio moneat et dicat : Non est opus sanis medicus, sed male habentibus. Cf. *Epist.* LII, 22. — [2] *Epist.* LII, 26 : Quibus tamen et ipsis (mœchis) pœnitentia conceditur et lamentandi ac satisfaciendi spes relinquetur secundum ipsum Apostolum (*I Cor.*, XII, 20, 21), etc. — [3] *Epist.*, LII, 28. — [4] *Epist.* LII, 29. — [5] *Ibid.*, cap. VI.

trateurs de la pénitence. Saint Cyprien, ainsi que nous l'avons vu, refuse en outre aux confesseurs et aux martyrs le pouvoir de remettre les péchés; il veut que les pénitents s'entendent d'abord avec l'Eglise, c'est-à-dire avec l'évêque ou le prêtre établi par lui, et qu'ils soient réconciliés par eux avec l'Eglise. Les dispensateurs des divins mystères ou des trésors de la grâce, notamment de l'Eucharistie, doivent être aussi les dispensateurs de la pénitence, afin qu'il ne se présente que des hommes dignes[1].

Ici encore, nous avons un témoignage indirect en faveur de la nécessité de la confession, sans laquelle une discipline pénitentiaire réglée par l'évêque et par les prêtres n'est pas concevable. Du reste, saint Cyprien invite expressément à faire une confession sincère de ses péchés, parce que l'heure de la mort est incertaine et qu'il n'y a plus dans l'autre monde ni confession ni rémission[2]. Un peu auparavant, il cite quelques exemples de la justice divine exercée contre ceux qui avaient caché des péchés au prêtre, et il loue ceux qui s'accusent au prêtre même de leurs mauvaises pensées[3].

Il suit de là non seulement qu'il considère la confession comme une condition nécessaire de la rémission des péchés, mais qu'il connaît la confession privée, bien que quand elle a eu lieu, et surtout quand il s'agit de péchés canoniques, il exige une confession publique et une pénitence publique. Il déclare également que la confession des péchés secrets graves n'est pas seulement de conseil, mais obligatoire[4].

Mais quand il dit de la réconciliation des pécheurs qui n'ont pas fait de vraie pénitence, qu'elle ne vaut rien devant

[1] *De lapsis*, XVI. — [2] *De lapsis*, II : Confiteantur singuli, quæso vos, fratres dilectissimi, delictum suum dum adhuc qui deliquit in seculo est, dum admitti confessio ejus potest, dum satisfactio et remissio facta per sacerdotes apud Dominum grata est. — [3] *Ibid.*, XXVI : Quam multi quotidie pœnitentiam non agentes, nec delicti sui conscientiam confitentes, immundis spiritibus adimplentur, quam multi usque ad insaniam mentis excordes dementiæ furore quatiuntur ! Cap. XXVIII : Denique quanto et fide majores et timore meliores sunt, qui quamvis nullo sacrificii aut libelli facinore constricti, quoniam tamen de hoc vel cogitaverunt, hoc ipsum sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confitentur, exomologesin conscientiæ faciunt, animi sui pondus exponunt, salutarem medelam parvis licet et modicis vulneribus exquirunt, scientes scriptum esse : Deus non irridetur. — [4] *De lapsis*, XXVIII.

Dieu[1], il ne s'ensuit point qu'il fasse de l'absolution du prêtre une simple déclaration. Il entend simplement que, selon la doctrine constante de l'Eglise, le repentir est une condition nécessaire de la rémission des péchés, et qu'à son défaut l'absolution du prêtre est inutile ; ce qui n'empêche pas d'admettre que l'absolution du prêtre est l'instrument ou le moyen dont Dieu se sert pour purifier l'homme et le sanctifier. Si saint Cyprien n'avait eu en vue qu'une absolution déclaratoire, il aurait pu l'attribuer aussi aux martyrs et aux confesseurs, et cependant il ne cesse de répéter que leurs lettres de paix ne peuvent avoir d'autre effet que d'intercéder pour le pénitent auprès de l'évêque ou du prêtre[2].

La réintégration des pécheurs publics dans la communion de l'Eglise était un acte solennel; elle avait lieu d'ordinaire par l'imposition des mains pendant le sacrifice de la messe, en présence de l'évêque, du clergé et des fidèles[3]. Quand l'évêque était absent ou empêché, elle pouvait être accomplie par un prêtre. Il est à remarquer que saint Cyprien permet et recommande même, dans les cas de nécessité et notamment dans le danger de mort, de faire cette réconciliation par un diacre[4].

On peut se demander, il est vrai, si la réconciliation des pénitents dont parle saint Cyprien, était l'absolution proprement dite des péchés, ou une pure cérémonie religieuse, car il est sûr que l'absolution des péchés, n'était pas toujours publique, pas plus que la pénitence; elle était donnée par le prêtre dans la confession privée; elle pouvait donc aussi, pour les péchés publics, précéder la réconciliation publique. Quelquefois cependant l'absolution proprement dite était jointe à l'imposition publique des mains, et dans ce cas nous aurions de saint Cyprien un témoignage vraisemblable que dans l'ancien temps les diacres étaient du moins dans les cas de nécessité, les dispensateurs du sacrement de pénitence.

Et de fait, saint Cyprien n'est pas seul de ce sentiment.

[1] *Epist.* x, 11; i, 2; lii, 18. — [2] *De lapsis*, xviii : Mandat martyres aliquid fieri, sed si justa, si licita, si non contra ipsum Dominum a Dei sacerdote facienda, si obtemperantis facilis et prona consensio, si petentis fuerit religiosa moderatio. — [3] Tertull., *De pœnit.*, iv; Euseb., *Hist. eccl*, V, 28; VI, 35. — [4] *Epist.* xii, 2.

Des conciles ultérieurs, le droit canon lui-même, indiquent cette pratique, et supposent la coutume de se confesser même à des laïques en cas de nécessité, afin de pouvoir se réconcilier avec l'Eglise. Mais nous devons rappeler contre ces déclarations qu'en l'absence de décrets formels de la part de l'Eglise, elles présentent d'une manière un peu indécise la doctrine relative au ministre du sacrement de pénitence, et qu'elles ne distinguent pas d'une manière exacte le sacrement proprement dit d'un usage qui appartient aux sacramentaux. Quand il ne se trouvait point de prêtre, on estimait digne de louange, et on conseillait même quelquefois comme un acte d'humilité de se confesser à un laïque et surtout à un diacre. Mais les Pères n'enseignaient pas formellement que cette confession, ni l'absolution donnée par un diacre eussent un effet sacramentel, qu'elle eût pour résultat infaillible de purifier le pécheur et de le sanctifier et l'Eglise l'a positivement nié au concile de Trente.

3° Novatien de même que les montanistes, invoquait en faveur de ses principes rigides, la sainteté de l'Eglise. Mais saint Cyprien leur répondait que cette sainteté serait fort restreinte si, excluant de la communion de l'Eglise ceux qui étaient tombés pendant la persécution, on la continuait avec des adultères; que cela était de plus contraire à la mission de l'Eglise sur la terre, et qu'on ne ferait que donner un aliment à l'orgueil, en voulant établir dès ce monde la séparation de l'ivraie et du bon grain, des purs et des impurs, des saints et des profanes[1].

Mais la principale raison pour laquelle saint Cyprien combattait le schisme montaniste, c'est qu'il détruisait l'unité de l'Eglise. Il aurait encore supporté, disait-il, une divergence dans la pratique de la pénitence, si on n'en avait pas abusé pour accuser l'Eglise entière d'erreur et de mondanité, et pour fonder une société religieuse séparée, ayant un évêque à sa tête. C'était là aux yeux de saint Cyprien, dont le cœur, comme l'attestent tous ses écrits, ne soupirait que vers l'unité de l'Eglise et la société des saints, le côté le plus dangereux du novatianisme; aussi lui opposa-t-il de suite, dans son *De Unitate Ecclesiæ*, la doctrine de l'Eglise une et

[1] *Epist.* LII, 25.

unique, telle qu'elle avait toujours été enseignée par le Seigneur lui-même, par les Apôtres et par les Pères. Il ne suffisait pas, selon lui, d'être membre de la seule véritable Eglise, d'être d'accord avec elle dans la doctrine et dans les points les plus importants de la foi, il exigeait encore l'obéissance envers l'épiscopat divinement institué, et il considérait l'acte de ceux qui se séparaient de cet organisme extérieur de l'Eglise comme analogue par ses effets à l'hérésie, car on perdait dans l'un et l'autre cas ses droits aux trésors de la grâce déposés dans l'Eglise.

De même qu'il n'y a qu'un Dieu et un Rédempteur, par lequel tous les hommes doivent être réconciliés avec Dieu et lui être éternellement unis ; de même Dieu n'a fondé qu'une seule Eglise[1] pour être la dispensatrice de ses grâces ; car il parle d'un seul pasteur et d'un seul troupeau, et il nous a donné une image de cette unité dans sa robe, qui ne fut pas déchirée par les bourreaux, mais jetée au sort[2]. Cette unité du corps de Jésus-Christ doit se révéler au dehors, depuis la circonférence jusqu'au centre, d'abord pour l'union des fidèles avec leur évêque légitime ; car l'évêque est dans l'Eglise, et l'Eglise dans l'évêque, et si quelqu'un n'est pas avec l'évêque, il ne peut être dans l'Eglise[3].

Il faut ensuite que les évêques soient reliés extérieurement entre eux en un seul organisme vivant par une adhésion vivante au centre visible de l'unité, l'évêque de Rome. Saint Cyprien est le premier d'entre les Pères qui ait non seulement attesté la primauté de l'évêque de Rome, comme légitime successeur de Pierre en union avec l'unité de l'Eglise, mais essayé de l'établir en principe, bien que le Seigneur ait lui-même conféré cette prérogative à Pierre dans les termes les plus précis, et que ceux qui lui ont succédé sur le siège

[1] Le pape Corneille rapporte dans sa 46e lettre à saint Cyprien que plusieurs novatiens, après être rentrés dans l'Eglise, auraient déclaré ceci : Nec ignoramus unum Deum esse et unum Christum esse Dominum, quem confessi sumus, unum spiritum sanctum, unum episcopum in catholica ecclesia esse debere. — [2] *De unit. eccl.*, VII : — [3] *Epist.* LXIX : Unde scire debes, episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo, et si quis cum episcopo non sit, in ecclesia non esse, et frustra sibi blandiri eos, qui pacem cum sacerdotibus Dei non habentes obrepunt, et latenter apud quosdam communicare se credunt, quando ecclesia, quæ catholica et una est, scissa non sit, neque divisa, sed sit utique connexa et cohærentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata. Conf. *Epist.* XXVII, LXV, LXXVI.

de Rome aient toujours exercé de fait les droits de la primauté.

Il nous suffit de rappeler ce que nous avons vu en partie dans ce qui précède, ou qui est du moins connu par l'histoire de l'Eglise ; la manière dont Clément de Rome s'efforça d'apaiser la dispute de Corinthe, bien que l'Apôtre saint Jean vécût encore. Saint Ignace appelle l'Eglise de Rome l'Eglise qui préside dans la charité[1]; saint Irénée[2] lui attribue une prérogative spéciale, et considère l'accord avec cette Eglise comme une marque d'orthodoxie; Tertullien appelle le pape Zéphyrin, « l'évêque des évêques, » qui porte des lois pour toute l'Eglise. Le pouvoir primatial de l'évêque de Rome apparut surtout dans les controverses sur la fête de Pâques. Déjà le pape Anicet s'était occupé avec saint Polycarpe de l'uniformité de la célébration de cette fête; le pape Victor, à la fin du deuxième siècle, fit de nouveau de sérieuses démarches pour apaiser le différend. Il invita les évêques d'Orient et d'Occident à tenir des synodes et à lui envoyer leurs décrets sur l'introduction de la pratique de Rome. Il menaça d'excommunication les évêques récalcitrants de l'Asie Mineure, et montra au moins par cet acte, qu'il était convaincu de posséder la primauté sur toute l'Eglise; toutefois saint Irénée le détourna d'exécuter ses menaces.

Saint Cyprien montre ensuite que cette primauté est la base nécessaire, le soutien de l'unité de l'Eglise ; car de même que les fidèles sont rattachés entre eux par l'évêque leur chef, les évêques doivent aussi former entre eux une unité solidaire[3], et cela par leur liaison organique avec l'évêque de Rome et leur subordination morale à ce chef visible commun. Il invoque l'ordre du Seigneur, et voici comment il développe cette proposition que : *Celui qui n'est pas avec l'évêque n'est pas avec l'Eglise.* « Celui qui se sépare de l'évêque de Rome ne peut plus être un membre de l'Eglise[4] ; »

[1] *Rom.*, I. — [2] *Adv. hær.*, III, 3. — [3] *Epist.* LII, 24 : Quod cum sit a Christi una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, item episcopatus uuus multorum episcoporum concordi numerositate diffusus, ille post Dei traditionem, post connexam et ubique conjunctam catholicæ ecclesiæ unitatem, humanam conetur facere ecclesiam. — [4] Saint Cyprien, après avoir cité les textes : *Matth.*, XVI, 18, 19; *Jean*, XXI, 15 (dans son *De unitate*

et il ne dit pas cela seulement pour Novatien, qui voulait rompre l'unité de l'Eglise; il professe la même doctrine dans ses lettres[1], et il ne s'en écarte point même dans sa querelle avec le pape Etienne sur la validité du baptême des hérétiques. Seulement, il croyait pouvoir dans une question de discipline, telle qu'était à ses yeux cette controverse sur le baptême, suivre un autre sentiment. Mais ici même, il n'aurait pas voulu d'un schisme avec l'Eglise romaine, parce qu'il la reconnaissait toujours pour le centre visible de l'unité[2].

De plus, le schisme n'était pas seulement pour saint Cyprien une désertion de l'unique Eglise; il entraînait aussi la perte de toutes les grâces et de tous les biens qui nous arrivent par le canal de l'Eglise. L'Eglise une, telle que nous l'avons représentée dans ce qui précède, était également selon lui, l'Eglise exclusive, hors de laquelle on ne trouve ni la vérité, ni la foi, ni la grâce. « Nul ne peut avoir Dieu pour Père qui n'a pas l'Eglise pour mère; » car elle est l'arche de Noé, dans laquelle seule nous pouvons échapper à la ruine[3]. Il avait raison de parler ainsi en général; mais dans le développement de cette proposition : *Extra Ecclesiam nullam esse salutem*, il se laisse entraîner à des opinions qui ne sont plus

Ecclesiæ), continue ainsi : Super illum unum ædificat ecclesiam suam et illi pascendas mandat oves suas. Et quamvis Apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat : « Sicut misit me Pater, etc.; » tamen ut unitatem manifestaret, unam cathedram constituit, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio præditi et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, et primatus Petro datur, ut una Christi ecclesia et cathedra una monstretur... Hanc ecclesiæ unitatem, qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui ecclesiæ renititur et resistit; qui cathedram Petri, super quem fundata est ecclesia, deserit, in ecclesia se esse confidit? — [1] *Epist.* XL : Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una, semper Petrum Domini voce fundata. *Epist.* LII, 8 : Factus est autem Cornelius episcopus... cum Fabiani locus, id est, cum locus Petri et gradus cathedræ sacerdotalis vacaret. *Epist.* LV : Post ita adhuc insuper pseudoepiscopo sibi ab hæreticis constituto, navigare audent, et ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est, etc. — [2] *Epist.* LXX : Si autem Spiritum Sanctum dare non potest, quia foris constitutus cum sancto spiritu non est, nec baptizare venientem potest, quando et baptisma unum sit, et spiritus sanctus unus et una ecclesia a Christo Domino super Petrum origine unitatis et ratione fundata. — [3] *De unit. Eccl.*, VI : Habere jam non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem. Si potuit evadere quisquam, qui extra arcam Noe fuit, et qui extra ecclesiam foris fuerit evadit.

fondées sur la doctrine de l'Eglise; car il est visible qu'il raisonnait ici d'après les fausses idées qu'il se faisait de l'invalidité du baptême des herétiques et des schismatiques, et croyait qu'en dehors de cette Eglise une et visible, il n'y avait aucune grâce de Jésus-Christ, et que, dès qu'il y a séparation d'avec elle tout est perdu. Il développe déjà ces principes dans son *De unitate Ecclesiæ*[1], et ce fut là justement ce qui l'entraîna plus tard dans de graves erreurs.

4. Saint Cyprien traite de l'Eucharistie à diverses reprises, quand il s'occupe de la réconciliation des pénitents, et il se range ainsi dans la catégorie des plus éminents témoins de ce mystère de la foi. Dans son ouvrage sur les *laps*, il dit que la communion indigne est un plus grand péché que le reniement de Jésus-Christ dans la persécution, parce qu'on fait directement violence au corps du Seigneur[2]. Ces paroles n'ont évidemment de sens qu'autant qu'il admettait la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Il en est de même des phénomènes étranges qui sont rapportés aux chapitres XXV et XXVI. Un enfant avait, à l'insu de ses parents, mais avec le concours de sa nourrice, mangé de ce qui avait été offert aux idoles. La mère l'ayant amené avec elle à l'office divin; le diacre lui offrit le précieux Sang à la communion, l'enfant le refusa; le diacre alors lui en versa quelques gouttes dans la bouche, mais il les vomit à l'instant, parce que, dit saint Cyprien, l'Eucharistie ne peut résider dans un corps profané. Un autre s'était souillé en participant aux sacrifices des païens, et s'était approché de la Table du Seigneur sans avoir fait pénitence : après avoir reçu les espèces du pain dans ses mains, il n'aurait trouvé que de la cendre[3].

[1] Cap. XI : Non abluuntur illic homines, sed potius sordidantur, nec purgantur delicta, sed immo cumulantur. — [2] Cap. XVI : Spretis his omnibus atque contemptis, ante expiata delicta, ante exomologesin factam criminis, ante purgatam conscientiam sacrificio et manu sacerdotis, ante offensam placatam indignantis Domini et minantis, vis infertur corpori ejus et sanguini, et plus modo in Dominum manibus atque ore delinquunt, quam cum Dominum negaverunt. Ce mot *manibus* rappelle l'usage où l'on était alors de déposer le corps du Seigneur dans la main des fidèles. — [3] *Loc. cit.* : Documento unius ostensum est Dominum recedere cum negatur, nec immerentibus ad salutem prodesse quod sumitur, quando gratia salutaris in cinerem sanctitate fugiente mutatur.

Dans sa dixième lettre, saint Cyprien défend à ses prêtres de laisser les *laps* participer au sacrifice ou à la communion avant d'avoir fait pénitence ; ce serait profaner le corps du Seigneur, car il est écrit : « Celui qui mange indignement le corps du Seigneur ou qui boit le calice, se rend coupable du corps et du Sang du Seigneur[1]. » Dans sa lettre 56e, il engage les fidèles, en présence d'une persécution imminente, à souffrir le martyre pour le Seigneur, et il leur rappelle qu'ils boivent journellement le sang du Seigneur, afin qu'ils aient la force de verser leur sang pour Jésus-Christ.

Les effets que saint Cyprien attribue à la digne réception de l'Eucharistis ne permettent pas non plus de douter qu'il crût à une purification réelle par le corps du Seigneur, car dans sa lettre 54e, il considère la participation à ce corps comme un moyen particulier d'obtenir du courage et des forces, un *munimentum*, une *tutela*, contre les tentations d'apostasie. Dans sa 63e lettre, il dépeint les effets de l'Eucharistie avec des couleurs encore plus vives ; l'usage de l'Eucharistie produit la tempérance, il met l'esprit en possession de la sagesse céleste et lui donne la connaissance des choses divines. De même que le vin délie l'esprit de l'homme, fortifie son âme et dissipe sa tristesse; de même le calice du salut dépouille en quelque sorte du vieil homme, efface le souvenir des péchés de la vie passée, et remplit de joie, par les grâces divines qu'il reçoit, le cœur troublé par le péché[2]. Cette lettre roule principalement sur l'usage de mêler peu d'eau au vin dans l'Eucharistie. L'abus s'était établi en effet, dans quelques Eglises, non pas sans doute par l'effet des opinions gnostiques sur la nature physiquement mauvaise du vin, comme chez les encratites et les aquariens, mais par des considérations pratiques, de ne prendre le matin que de l'eau pour la célébration de la messe, afin que l'odeur du vin ne trahît pas les fidèles devant les païens[3], ou parce qu'ils croyaient inconvenant de prendre du vin le matin. Nous voyons en outre par cette lettre de saint Cyprien que l'usage était déjà fort répandu à

[1] Firmilien, évêque de Césarée (dans saint Cyprien, lettre 75e), considère également comme un crime d'admettre à la communion ceux qui reviennent de l'hérésie, sans recevoir auparavant le baptême dans l'Eglise. — [2] *Epist.* LXIII, 11. — [3] *Epist.* LXIII, 15.

cette époque de célébrer le matin l'Eucharistie, bien que la communion fût quelquefois reçue plus tard par les fidèles, souvent après le principal repas[1]. Saint Cyprien s'élève contre cet abus, non seulement parce qu'il transgresse l'ordre du Seigneur, mais aussi parce qu'il détruit la nature du sacrifice de la messe et anéantit les fruits de la communion. Si Jésus-Christ, notre Seigneur et notre Dieu, est le véritable grand-pontife, s'il s'est offert lui-même à son Père céleste, avec ordre de faire cela en mémoire de lui, il faut que le prêtre qui tient la place de Jésus-Christ, fasse ce que Jésus-Christ a fait; il n'offre le véritable et complet sacrifice qu'en prenant du vin, lequel devient réellement le sang du sacrifice de Jésus-Christ. Ainsi quand on n'emploie que de l'eau pour le sacrifice, le sang du sacrifice de Jésus-Christ n'est pas présent, et il ne peut être question d'un renouvellement et d'une représentation de son sacrifice sanglant[2].

L'Eucharistie est donc à ses yeux un vrai sacrifice, et, qui plus est, le renouvellement non sanglant du sacrifice sanglant de la croix, dans lequel le Dieu-homme s'offre lui-même à son Père céleste. Or, le sacrifice eucharistique ne pourrait plus avoir ce caractère, il ne représenterait plus le sacrifice de la croix; si les espèces du vin faisaient défaut; si le sang du Seigneur n'était pas présent sous les espèces du vin, et, séparé quoique d'une manière purement significative du corps du Seigneur.

Les fruits de la communion sont également anéantis par l'usage de l'eau, car elle n'est pas changée dans l'Eucharistie, et ce breuvage ne peut nous faire participer au sang du Seigneur. L'eau qu'on mêle au vin n'a qu'une valeur sym-

[1] Tertull., *De corona*, III; Cypr., *Epist.* LXIII, 16. — [2] *Epist.*, LXIII, 9: Qua in parte invenimus calicem mixtum fuisse quem Dominus obtulit, et vinum fuisse quod sanguinem suum dixit. Unde apparet sanguinem Christi non offerri, si desit vinum calici, nec sacrificium Dominicum legitima sanctificatione celebrari nisi oblatio et sacrificium nostrum responderit passioni. Cap. XIV: Nam si Jesus Christus Dominus et Deus noster ipse est summus sacerdos Dei Patris, et sacrificium Patri se ipsum primus obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem præcepit, utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id quod Christus fecit imitatur, et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse.

bolique; elle désigne la multitude, tandis que le vin représente le sang du Seigneur. On ne doit pas conclure de ces paroles de saint Cyprien que le vin n'a lui-même qu'une valeur symbolique, car il ne parle que de la valeur symbolique du mélange de l'eau avec le vin, qui a lieu avant la consécration et qui, d'après les prières encore en usage aujourd'hui, a véritablement le sens que lui donne saint Cyprien. Selon lui, le vin ne symbolise pas seulement le sang du Seigneur; il est dans la consécration, réellement changé au sang de Jésus-Christ; cela résulte de toute son exposition, car le vin de l'Eucharistie est pour lui le sang du Seigneur[1].

Saint Cyprien développe dans cette lettre toute la doctrine du sacrifice de la messe; il fait voir comment le Seigneur accomplit les figures de l'ancien Testament, le sacrifice de Melchisédech et celui dont parle Salomon (Prov. IX, 1-5), comment il s'offre lui-même en sacrifice au Père céleste, dans le pain et le vin de l'Eucharistie, c'est-à-dire dans sa chair et son sang, ordonnant à ses Apôtres et à leurs successeurs d'offrir à perpétuité ce même sacrifice dans l'Eucharistie, sous les mêmes espèces extérieures, en représentation de sa Passion et de sa mort.

[1] *Ibid.*, cap. XIII : Nam quia nos omnes portabat Christus, qui et peccata nostra portabat, videmus in aqua populum intelligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi. Quando autem in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur et credentium plebs ei in quem credidit copulatur et conjungitur. Quæ copulatio et conjunctio aquæ et vini sic miscetur in calice Domini ut commixtio illa non possit ab invicem separari... Nam si vinum tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis : si vero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo. Quando autem utrumque miscetur et adunatione confusa sibi invicem copulatur, tunc sacramentum spiritale et cœleste perficitur. Au chapitre 15e, il dit de ceux qui s'abstiennent du précieux sang, afin que l'odeur du vin ne les fasse pas reconnaître des païens : Sic ergo incipit et a passionne Christi in persecutionibus fraternitas retardari, dum in oblationibus discit de sanguine ejus et cruore confundi... Quomodo autem possumus propter Christum sanguinem fundere, qui sanguinem Christi erubescimus bibere? Au chapitre 4e, il est dit de Notre-Seigneur Jésus-Christ : Qui obtulit hoc idem quod Melchisedech obtulerat, id est panem et vinum, suum scilicet corpus et sanguinem.

§ 82

Controverse de saint Cyprien et de saint Etienne sur le baptême des hérétiques [1].

Dans la chaleur de la dispute contre le schisme novatien, saint Cyprien en défendant le caractère exclusif de l'Eglise, avait émis des assertions qu'il suffisait de développer logiquement pour aboutir à des propositions erronées et souverainement dangereuses sur la validité des sacrements. Cette fois encore, ce fut Rome, ce fut le chef de l'Eglise qui sut maintenir le développement des dogmes dans sa voie normale, et empêcher à la fois les vues exclusives et les exagérations. Nous en avons une preuve manifeste dans la controverse sur le baptême des hérétiques.

Le schisme novatien, dont l'origine coincide avec le pontificat de saint Corneille, en 251, s'était propagé en Afrique. Presque nulle part cependant il ne put jeter de profondes racines, et plusieurs mieux renseignés, rentrèrent bientôt dans le giron de l'Eglise. Or, ces convertis donnèrent lieu à plusieurs évêques d'agiter la question s'il fallait les rebaptiser après leur retour, ou les traiter simplement comme des pénitents, comme les autres *laps*. S'ils avaient déjà été baptisés autrefois dans l'Eglise, il n'était pas douteux que le baptême ne pouvait pas être réitéré, mais bien, comme le pensaient quelques évêques d'Afrique, s'ils avaient reçu pour la première fois le baptême de la main des schismatiques. Dix-huit évêques de Numidie soumirent le problème à un concile de Carthage (tenu, croyons-nous, vers l'an 255), présidé par saint Cyprien. Les décrets qui y furent rendus par les trente-et-un évêques présents, se trouvaient dans la lettre 70e de saint Cyprien à Janvier et aux autres évêques de Numidie. Il est de toute nécessité, dit-il, de baptiser les hérétiques et les schismatiques qui auraient été baptisés hors de l'Eglise. Et il développe ce sentiment dans sa 71e lettre à Quintus, qui l'avait consulté sur cette affaire.

L'année suivante, en 256, un autre concile fut tenu à

[1] Voyez ma Dissertation : *De Controversia*, etc., Munich, 1866.

Carthage en présence de soixante-et-onze évêques ; il adopta sans réserve l'opinion de saint Cyprien sur la nécessité de rebaptiser ceux qui revenaient de l'hérésie, et il chargea saint Cyprien d'en informer le pape Etienne, en lui faisant remarque qu'en matière de discipline, chaque évêque désirait garder la coutume de son Eglise, bien que l'accord fût très désirable en de telles matières.

On serait tenté de croire que les évêques savaient que Rome observait une autre pratique. Touchant les hérétiques repentants, saint Cyprien fit part au pape, dans sa soixante-douzième lettre, des décrets du concile.

Sur ces entrefaites, un évêque d'Afrique, inconnu d'ailleurs, Jubaianus, s'adressa à saint Cyprien pour avoir des éclaircissements sur le baptême des hérétiques, et il joignit à sa demande l'écrit d'un auteur inconnu qui justifiait la validité du baptême des hérétiques, notamment du baptême des marcionites, et traitait saint Cyprien lui-même de « prævaricator veritatis, » de « proditor unitatis, » ainsi que nous pouvons le conclure de la réponse de saint Cyprien à Jubaianus, où il essaie de se laver de ce reproche [1]. C'est la 73e lettre. Saint Cyprien n'ignore pas que plusieurs évêques sont d'un autre avis, et suivent une pratique différente touchant la réception des hérétiques. Mais dans son amour et son enthousiasme pour l'unité de l'Eglise et peut-être aussi parce qu'il était convaincu de la faiblesse de ses arguments contre une ancienne tradition de l'Eglise qui le contredisait, il ne peut pas cesser de communiquer avec ceux qui ne rebaptisent point les hérétiques. Comment en effet aurait-il pu tenter un schisme celui qui, jusque-là, avait toujours travaillé, par sa parole et par ses écrits, à sauvegarder l'unité de l'Eglise ? « Autant qu'il est en nous, disait-il à la fin de la lettre citée, nous ne voulons point discuter sur les hérétiques avec nos collègues et nos coévêques, avec lesquels nous conservons la concorde divine et la paix du Seigneur, d'autant plus que l'Apôtre a dit : Si

[1] Maran, dans son *Vita S. Cypriani*, ne conclut pas de cette justification que saint Cyprien ait été ainsi injurié par cet évêque inconnu d'Afrique, mais seulement qu'il avait déjà reçu la lettre du pape Etienne. Cette hypothèse n'est pas fondée, car il n'est nullement question de la lettre de Rome, contrairement à ce qui aurait dû arriver s'il l'avait déjà reçue.

quelqu'un veut contester, ce n'est point là notre coutume, ni celle de l'Eglise de Dieu *(I Cor.*, XI, 16). Nous devons maintenir la charité de l'esprit dans la patience et la douceur, comme aussi l'honneur du collège, le lien de la foi et la concorde du sacerdoce. C'est pourquoi nous avons composé le livre *De la Patience* du mieux que nous avons pu avec l'assistance de Dieu, et nous vous l'avons envoyé comme une marque de charité fraternelle. »

Cependant la réponse de saint Etienne arriva bientôt de Rome à Carthage. Elle ne nous est point parvenue; mais quelques détails nous en ont été transmis par les lettres de saint Cyprien et celles de Firmilien. Car dès qu'on sut qu'une décision était arrivée de Rome, Pompée *Sabratensis* pria saint Cyprien de la lui communiquer. Saint Cyprien lui en envoya une copie, accompagnée d'une lettre (la 74e dans la collection de ses lettres), où il se plaint de la conduite du pape, l'accusant d'orgueil et d'ignorance, parce qu'il défend de rebaptiser les hérétiques qui se convertissent et menace d'excommunication ceux qui agiront autrement [1]. Cette réponse ne satisfit point saint Cyprien; il convoqua à Carthage un nouveau concile, le troisième depuis cette controverse, dont les actes sont intégralement conservés. D'après ces actes, il aurait été tenu le 1er septembre, très vraisemblablement du vivant de saint Etienne. Nous pouvons donc le placer dans l'année 256, car saint Etienne subit le martyre en août 257 [2]. Les évêques, au nombre de

[1] Quelques-uns, notamment Molkenbuhr (Migne, *Curs. Patrol.*, III, 1361 et seq.), ont essayé de contester l'authenticité de cette lettre 74e, et en particulier celle de la lettre de Firmilien, la 75e, parce qu'elles ne sont pas citées par Eusèbe et par saint Augustin, et que ce dernier (*Epist.* XCIII, 38) révoque en doute leur authenticité. Or, saint Augustin (*Contre Crescon.*, III, 1) connaissait fort bien la lettre de Firmilien, et la plus forte raison intrinsèque contre son authenticité, le ton véhément contre le chef de l'Eglise, s'explique sans doute par l'effervescence des esprits; elle ne suppose point un auteur donatiste d'une époque ultérieure. — [2] En ce qui regarde la chronologie du pontificat d'Etienne, ni les sources, ni les savants ne sont d'accord; mais ils conviennent tous en ce point que Corneille monta sur le siège de Rome en 251, et qu'Etienne, second successeur de Corneille et successeur immédiat de Lucius, fut martyrisé en août 257. Eusèbe, dans son *Histoire de l'Eglise* (VII, 2), dit que Corneille occupa le Saint-Siège environ trois ans, tandis que Lucius fut martyrisé après huit mois de pontificat. D'après cela, saint Etienne n'aurait été élevé à la papauté qu'en 255, ce qui est confirmé par Eusèbe, suivant lequel il aurait régné deux ans. Anastase est à peu près

87, partageaient tous le sentiment de saint Cyprien, qu'il fallait rebaptiser les hérétiques, et s'exhalaient en récriminations amères contre l'évêque de Rome. Ils commençaient ainsi : « Il reste que chacun de nous dise son avis sur le même sujet sans juger personne ni séparer de la communion celui qui ne serait pas de notre avis; car aucun de nous ne s'établit évêque des évêques et ne réduit ses collègues à lui obéir par une terreur tyrannique, puisque tout évêque a une pleine liberté de sa volonté et une entière puissance, et qu'il ne peut être redressé par un autre. »

On le voit, dans la pratique, saint Cyprien oubliait les principes sur la primauté de l'évêque de Rome qu'il avait développés dans son traité *De l'unité de l'Eglise*, bien qu'il crût pouvoir s'excuser en disant qu'il ne s'agissait que d'affaires disciplinaires dans lesquelles chaque évêque peut suivre son opinion, sans être exclu de la communion de l'Eglise.

Sur ces entrefaites la controverse relative au second baptême des hérétiques avait pris de plus grandes proportions, et la question avait souvent été agitée. Saint Augustin[1] parle de conciles tenus dans d'autres provinces, et Vincent de Lérins[2] raconte que les évêques du monde entier se prononcèrent contre saint Cyprien. Le pape lui-même, il est aisé de le présumer, aura eu les yeux fixés sur l'Eglise, il aura mis les évêques au courant de la controverse, et ceux qui suivaient une autre pratique, il aura exigé d'eux, avec la même rigueur qu'il l'exigea de saint Cyprien et de ses collègues, qu'ils adoptassent la pratique de Rome, et se bornassent à imposer les mains à ceux qui reviendraient.

Cette supposition, Denis, évêque d'Alexandrie, la change en certitude ; d'après des fragments conservés dans Eusèbe[3], le pape lui aurait écrit sur la controverse du bap-

d'accord avec Eusèbe sur le pontificat de saint Corneille; il lui assigne trois ans, deux mois et dix jours, tandis qu'Eusèbe, dans sa chronique, ne donne que deux ans. D'autres comptent différemment. Tillemont (*Mémoires*, t. III, n. 14 sur Corneille) place la mort de Corneille en 252, et prétend que Lucius subit le martyre dans la même année; le premier (d'après Eusèbe, VII 2, et saint Jérôme, *Catal.*, LXVII, 67) et le second (d'après les renseignements de saint Cyprien) seraient morts sous le règne de Galba, décédé avant le mois de septembre 253. — [1] *De bapt.*, I, 7. — [2] *Common.*, VI. — [3] *Hist. eccl.*, VII, 5.

tême des hérétiques et sur son dessein de séparer de la communion ecclésiastique les évêques récalcitrants, Firmilien et Hélène, et Denis l'en aurait détourné de toutes ses forces. Il informa en outre le pape que l'Eglise d'Orient, après la persécution de Dèce et le schisme novatien, jouissait d'une paix profonde, que la concorde régnait parmi les évêques: et il citait Firmilien et Hélène. Que Firmilien et autres évêques de Cilicie aient été menacés de l'excommunication par Etienne, Firmilien l'écrit lui-même dans sa 75e lettre à saint Cyprien, et il se plaint du pape qui rompt la paix tantôt avec les Orientaux, tantôt avec les évêques d'Afrique [1].

Reprenons le fil de l'histoire relative aux affaires de l'Afrique. Saint Cyprien doit informer le pape Etienne des décrets portés par le troisième concile de Carthage, bien que ses lettres ne parlent point d'une ambassade à Rome. Mais il dut arriver alors, suivant ce que Firmilien écrivait à saint Cyprien, que le pape n'accorda pas même audience aux envoyés, et qu'il interdit même aux fidèles et à toute la confraternité de leur donner l'hospitalité [2]. Ces mesures

[1] *Epist.* LXXV, 25 : Quid enim humilius aut lenius quam cum tot episcopis per totum mundum dissensisse, pacem cum singulis vario discordiæ genere rumpentem, modo cum Orientalibus, quod nec vos latere confidimus, modo vobiscum, qui in meridie estis. — De ces paroles, ou plutôt de ce fait que les Orientaux sont mis avant les évêques d'Afrique, Maran prétend conclure que la controverse sur le baptême des hérétiques éclata en Orient avant d'éclater en Afrique. Or, ni le texte précédent, ni ce que rapporte Eusèbe n'autorisent une pareille conclusion. Celui-ci dit positivement le contraire (VII, 3), que ce fut saint Cyprien qui commença la controverse, et il place le commencement du pontificat de saint Etienne en 255; il n'y a donc pas le temps voulu pour une querelle antérieure que ce pape aurait eue avec les Orientaux. Ajoutez que Firmilien, d'après la lettre à saint Cyprien, qui a dû être écrite sur la fin de l'année 256, était alors très animé contre Rome et semble entièrement absorbé par la dispute sur le baptême des hérétiques. C'est pourquoi Héfélé *(Hist. des Conciles*, I, 91), nous paraît encore moins fondé quand il suppose que Denis, dans sa lettre au pape Etienne (Eusèbe, VII, 5), parle du rétablissement de la paix, entre Etienne et Firmilien, après la controverse sur le baptême des hérétiques; car il est visible qu'il ne s'agit que de l'apaisement du schisme novatien et de la fin de la persécution de Déce, et nullement de la fin de la controverse sur le baptême des hérétiques. Denis, au contraire, écrivit encore plusieurs fois de cette affaire aux prêtres de Rome et au pape suivant. — [2] « A quibus (est-il dit à propos ee ce qni vient d'être cité de la lettre 75e), legatos episcopos patienter satis et leniter suscepit, ut eos nec ad sermonem saltem colloquii communis admitteret, adhuc insuper dilictionis et charitatis immemor, præciperet fraternitati universæ ne quis eos in domum suam reciperet, ut venientibus, non solum pax et communio

sévères du pape, qui étaient sans doute justifiées par la gravité de la situation et par l'opiniâtreté des évêques récalcitrants, se rapprochaient fort d'une excommunication. Cependant il n'est pas certain qu'Etienne ait mis à exécution cette peine dans toute son étendue, même contre la personne de Cyprien. Il semble au contraire que le pape se décida à surseoir à l'exécution rigoureuse de l'excommunication, sur les propositions pacifiques d'autres évêques, notamment de Denis d'Alexandrie, qui s'employa en faveur de Cyprien auprès de Denis et de Philémon, prêtres de Rome, et qui paraît les avoir amenés à des sentiments plus pacifiques, d'autant plus que la pratique de Rome était à peu près suivie partout.

Ajoutez que dès l'année suivante, la persécution éclatait de nouveau sous l'empereur Valérien et qu'en 257, au mois d'août, le pape Etienne devenait une de ses premières vic-

sed et tectum et hospitium negaretur. » Ne faut-il pas entendre ici par *fraternitas universa* plus que les fidèles de Rome ? Ne doit-on pas y comprendre d'autres Eglises auxquelles saint Etienne aurait défendu d'entrer en rapports avec les envoyés qui pouvaient arriver de l'Eglise d'Afrique ?

Quoi qu'il en soit, il faut admettre avec Tillemont que cette conduite d'Etienne envers les légats des évêques d'Afrique n'a eu lieu qu'après le troisième concile de Carthage, et non pas après le second. D'une part, en effet, Etienne n'avait pas encore de motif pour repousser de prime-abord les légats après le second concile, alors que ceux-ci allaient lui donner les premiers renseignements sur les idées et la pratique qui régnaient en Afrique. Peut-être même venaient-ils pour s'entendre avec le chef de l'Eglise, et en tout cas pour essayer d'établir l'unité dans la pratique de l'Eglise. Etienne leur donna même une lettre où il justifiait la pratique de l'Eglise romaine, et s'efforçait de prouver que celle de Carthage était mauvaise ? Comment aurait-il pu repousser, ainsi que le suppose Firmilien, des envoyés qui venaient peut-être dans de bonnes intentions et qui devaient rapporter des lettres en Afrique ?

Mais quand les évêques d'Afrique, dans le troisième concile, eurent maintenu leur opinion avec arrogance et opiniâtreté, et qu'ils retournèrent à Rome pour la défendre, le pape avait raison d'en agir ainsi. D'autre part, les évêques ne se plaignirent point, dans le troisième concile de Carthage, que le pape n'eût pas même reçu leurs envoyés, ce qu'ils n'auraient pas manqué de faire si le pape les eût repoussés après le second concile. On a répondu, il est vrai, que le diacre Rogatien, porteur d'une lettre de saint Cyprien à Firmilien de Césarée, voulait, conformément aux paroles de Firmilien, retourner encore à Carthage avant l'hiver, mais que l'automne de 256 semble trop court, si l'on admet que les envoyés de saint Cyprien auraient fait le voyage de Carthage à Rome et en seraient revenus avant le premier septembre, et que cependant ils auraient gagné assez de temps pour que Rogatien pût entreprendre le voyage de Césarée. Or le temps indiqué pour ces voyages suffisait, pourvu qu'ils fussent faits à la hâte.

times. Nous avons donc toute raison de dire avec saint Augustin que l'amour de la concorde étouffa la discorde dans leurs cœurs et empêcha un schisme formel [1] bien que les sources ne nous permettent pas de décider comment des relations intimes purent se renouer entre Rome et Carthage. La lettre de Firmilien, qui tomba après coup entre les mains de saint Cyprien, ne pouvait que contribuer à l'affermir dans son opposition contre Rome. Mais d'autres évêques d'Afrique comprirent les dangers qu'offrait l'opinion de saint Cyprien sur l'invalidité du baptême des hérétiques, et se convainquirent que Rome soutenait les vrais principes. De ce nombre était l'auteur d'un ouvrage sur la réitération du baptême, qui dut être composé dans ce temps par un évêque d'Afrique [2]. Il adresse à saint Cyprien, sans l'appeler par son nom, d'amers reproches sur l'arrogance et l'opiniâtreté avec lesquels il veut changer une tradition religieuse respectable. Saint Jérôme parle également d'autres évêques africains qui dans les conciles de Carthage auraient appuyé le sentiment de saint Cyprien, mais qui étaient revenus plus tard à l'ancienne tradition de l'Eglise et avaient publié des décrets en ce sens [3].

Quant à saint Cyprien lui-même, les sources ne disent rien de son retour à la vérité. Saint Augustin lui même n'a rien pu établir de certain; il se borne à présumer [4] qu'une âme si pure a dû enfin se rattacher à la vérité; mais nous ignorons s'il l'a fait par le retrait formel de ses précédents décrets. Il se peut que son sentiment, quand le schisme novatien fut apaisé, ait perdu, dans le temps qui suivit immédiatement, son importance pratique, et que Rome n'ait plus voulu poursuivre l'affaire par des peines ecclésiastiques. Saint Augustin, lui, prétend excuser saint Cyprien, dans le cas où il n'aurait pas formellement rétracté son erreur, par cette raison que, dans une question aussi com-

[1] Aug., *Contra Donat*, V, 25 : Stephanus abstinendos putaverat, qui de suscipiendis hæreticis priscam consuetudinem convellere conarentur. Cyprianus in unitate cum eis manendum, qui diversa sentirent. Ita quamvis commotius sed tamen fraterne indignetur, vicit tamen pax Christi in cordibus eorum, ut in tali disceptatione nullum inter eos malum schismatis oriretur. — [2] Réimprimé dans Migne, t, III, p. 1183 et suiv. — [3] *Dial. cont. Lucif.*, VIII. — [4] *De baptism.*, II, 4.

pliquée, où la tradition ne semblait pas absolument unanime dans toute l'Eglise, où les raisons pour et contre semblaient à plusieurs se contrebalancer, où il n'y avait eu ni discussion à fond ni décision formelle dans ce concile, il était difficile d'arriver à la connaissance parfaite de la vérité. Il croit d'autant plus devoir l'excuser, que Cyprien a toujours profondément détesté le schisme et n'a jamais varié dans son amour pour Jésus-Christ et pour l'unité de l'Eglise [1].

Il est certain, sous ce dernier rapport, que saint Cyprien vécut en paix avec le successeur de saint Etienne, Sixte II, et que celui-ci ne l'inquiéta pas davantage sur ses erreurs; car lorsque les édits de Valérien sur la persécution des chrétiens furent connus en Afrique, saint Cyprien envoya un légat à Rome, pour y demander sur ce sujet de plus amples renseignements au souverain Pontife. Les renseignements qu'il obtint sur la captivité du pape et sur les édits impériaux, il les communiqua à l'évêque Secessus dans sa 80e lettre. On voit également, pour la vie de saint Cyprien, composée par le diacre Pontius peu de temps après son martyre, qu'après la mort glorieuse du pape Sixte, en août 258, un délégué arriva à Carthage, pour en informer l'évêque. De plus, Pontius qualifie Sixte *de bonum et pacificum sacerdotem.*

Un peu plus tard, le 14 septembre 258, saint Cyprien obtint lui-même la couronne du martyre, et cela dans la communion religieuse avec l'Eglise de Rome et avec les autres Eglises de l'univers, qui s'empressèrent de l'insérer dans leurs diptyques, comme un des plus illustres témoins de la foi chrétienne. S'il avait péché autrefois par opiniâtreté, il l'expia largement par l'excès de sa charité [2]. Cette circonstance toutefois que saint Cyprien ne rétracta point ses anciennes opinions par des décrets synodaux formels, eut dans la suite de fâcheux effets; car ses principes lui survé-

[1] *Ibidem.* — [2] Aug., *De bapt.*, I, 18; *De unico bapt., cont. Pet.*, XIII; *Epist.*, XCIII, 40 : Porro autem Cyprianus aut non sensit omnino quod eum sensisse recitatis; aut hoc postea correxit in regula veritatis; aut hunc quasi nævum sui candidissimi pectoris comperuit ubere charitatis... Accessit huc etiam, quod tamquam sarmentum fructuosissimum, si quid in eo fuerat emendandum purgavit Pater falce passionis.

curent çà et là, et les donatistes purent s'autoriser plus tard de sa conduite.

Nous ignorons de même comment la dispute fut apaisée en Orient. Les sévères menaces d'Etienne n'eurent d'abord d'autre effet sur Firmilien que de l'aigrir encore davantage contre Rome, comme le témoigne sa lettre à saint Cyprien. Cependant Denis s'employa pour lui comme pour les Africains auprès d'Etienne, auprès de Denis et de Philémon, prêtres de Rome, qui paraissent aussi avoir été opposés aux mesures rigoureuses, et auprès de Sixte II, ami de la paix. Il est donc probable que la paix religieuse ne fut pas entièrement rompue. Nous rencontrons plus tard Firmilien en lutte contre l'hérésie de Paul de Samosate, et il mourut en odeur de sainteté pendant qu'il se rendait au troisième concile d'Antioche, de 269 [1]. — Denis n'expose pas nettement son opinion personnelle sur le baptême des hérétiques, dans les fragments conservés par Eusèbe; il parait avoir surtout rempli le rôle de médiateur; saint Jérôme [2] l'accuse d'avoir été dans le principe du parti de saint Cyprien; saint Basile [3] lui reproche d'avoir considéré comme valide le baptême des montanistes, qui, du reste, pouvaient n'avoir pas encore changé la formule du baptême. Saint Augustin, lui [4], félicite les évêques d'Orient en général d'avoir aboli la réitération du baptême et adopté la pratique de Rome.

§ 83

Côté dogmatique de la dispute sur le baptême des hérétiques.

Le développement historique de la controverse que nous venons d'exposer nous offre déjà d'instructifs détails sur le dogme de l'unité de l'Eglise, comme sur la primauté du pontife romain; nous devions donc en tenir compte dans une histoire des dogmes. Cependant nous ne comprendrons bien le point capital de la question, la doctrine de la validité des sacrements et de l'exclusivité de l'Eglise, que lorsque nous aurons mis en scène les deux partis et entendu leurs arguments de leur propre bouche.

[1] Euseb., VII, 27, 30. — [2] *Catal.*, LXXX. — [3] *Epist. ad Amphil.*, I. — [4] *Contra Crescon.*, III, 2, 3.

I. Saint Cyprien considérait comme invalide le baptême administré hors de l'Eglise, soit dans l'hérésie, soit dans le schisme; dans ces deux cas, il exigeait un second baptême. Saint Etienne, au contraire, tenait ce baptême pour valide, et demandait simplement qu'on imposât les mains à ceux qui rentraient dans l'Eglise après avoir été ainsi baptisés. Ici donc, comme dans toutes les controverses dogmatiques, il s'agissait d'interroger la tradition ecclésiastique, d'autant plus que sur ce point l'Ecriture Sainte ne disait rien de décisif. La position de saint Cyprien était évidemment désavantageuse. Il croyait sans doute que rebaptiser les hérétiques était du moins un usage déjà ancien dans l'Eglise de Carthage; mais le seul témoignage ancien qu'il pût citer était le décret d'un concile de Carthage tenu vers 220, sous l'évêque Agrippin [1]. Il n'est pas invraisemblable que Tertullien [2] qui traitait de nul et d'invalide le baptême conféré hors de l'Eglise, ait contribué à propager çà et là cette idée dans l'Eglise d'Afrique. De plus, on ne saurait déterminer exactement à quelles sectes ou hérésies se rapportait le décret du concile de Carthage. Tout ce qui est certain, c'est que la réitération du baptême des hérétiques ne fut pas, à dater de ce moment, généralement usitée dans l'Eglise d'Afrique; il y avait là au contraire quantité d'évêques qui considéraient la conduite de Cyprien comme une nouveauté, une altération dans la tradition apostolique notamment l'auteur d'un ouvrage sur la réitération du baptême, suivant lequel c'était un usage respectable, une tradition apostolique d'imposer simplement les mains aux hérétiques qui se convertissaient [3]; puis un grand nombre d'évêques du troisième concile de Carthage célébré sous saint Cyprien; Cas-

[1] *Epist.* LXX : Sententiam nostram non novam promimus, sed jam pridem ab antecessoribus nostris statutum et a nobis observatum pari consensione conjungimus, censentes scilicet et pro certo tenentes, neminem foris baptizari extra ecclesiam posse, cum sit baptisma unum in sancta ecclesia constitutum. *Epist.* LXXI : Quod quidem et Agrippinus bonæ memoriæ vir cum ceteris episcopis suis, qui illo tempore in provincia Africa et Numidia ecclesiam Domini gubernabant, statuit in librato consilii communis examine firmavit. Conf. *Epist.* LXXII. — [2] *De bapt.*, XV. — [3] *De rebapt.*, I : Utrum vetustissima consuetudine ac traditione ecclesiastica, post illum quod foris quidem sed in nomine Jesu Christi Domini nostri acceperunt baptisma, tantummodo imponi eis manum ab episcopo ad accipiendum Spiritum sanctum sufficeret etc.

tus Siccensis, Libosus Vagensis, Zosime de Tharassa, Honorat de Tusca, qui reconnaissent dans leurs votes que la tradition n'est pas favorable à leur sentiment. Saint Cyprien lui-même n'ignorait pas que l'Eglise suivait une autre pratique, mais il croyait que sur ce point la tradition ne faisait point autorité, parce qu'il ne s'agissait que d'une affaire de discipline, dans laquelle un usage mauvais peut se glisser, pour être ensuite supplanté par la vérité [1].

Il oubliait que cette question, tout en se rattachant aussi à la discipline, était surtout d'une nature dogmatique et qu'on pouvait prouver que l'usage de rebaptiser les hérétiques s'était insinué comme un abus dans l'Eglise d'Afrique au commencement du troisième siècle. Que si, tout en étant convaincu de la faiblesse de ses arguments, il entendait maintenir son sentiment par cette raison que dès le temps des apôtres on avait toujours admis une seule Eglise et un seul baptême, par conséquent que le baptême des hérétiques ne pouvait pas être tenu pour le véritable, il ne laissait pas de faire de la question une question dogmatique, et il ne réfléchissait pas que ses adversaires tenaient aussi le baptême des hérétiques pour le seul baptême de la seule véritable Eglise, et par conséquent pour valide. Nous allons expliquer dans ce qui suit le rapport de la question avec la doctrine relative à l'Eglise.

En Orient Firmilien n'était pas plus heureux avec les témoignages de l'ancienne tradition. Lui aussi, comme saint Cyprien, il invoque [2] la doctrine apostolique d'un seul baptême dans une seule Eglise; mais le témoignage le plus ancien qu'il puisse citer en faveur de la réitération du baptême, un décret du concile d'Iconium, qu'il avait lui-même présidé. Si nous réfléchissons que Firmilien, d'après un renseignement fourni par Eusèbe [3], administrait déjà l'Eglise de Césarée pendant le règne de l'empereur Alexandre

[1] *Eipst.* LXXIII : Proinde frustra quidam qui ratione vincuntur consuetudinem nobis opponunt. *Epist.* LXXIV : Nec consuetudo, quæ apud quosdam obrepserat, impedire debet, quominus veritas prævaleat et vincat. Nam consuetudo sine veritate vetustas erroris est. — [2] *Epist.* LXXV : Nec meminimus hoc apud nos aliquando cœpisse, cum semper istic observatum sit, ut nonnisi unam Dei ecclesiam nossemus et sanctum baptisma nonnisi sanctæ ecclesiæ computaremus. — [3] VI, 27.

Sévère (222-235), le concile fut plutôt tenu en 230, que vers 222, car il est vraisemblable que Firmilien remplit ses fonctions épiscopales, jusqu'en 269. Il est vrai que Denis d'Alexandrie [1] écrivit aussi à Philémon, prêtre romain, sur le concile d'Iconium, puis d'un autre concile de Synnade, qui s'était également prononcé pour la réitération du baptême, et il dit que cet usage ne règne pas seulement en Afrique, mais qu'il est depuis longtemps (πρὸ πολλοῦ) répandu au loin. Mais nous n'avons aucune raison d'assigner à ce concile une date beaucoup plus ancienne que le concile d'Iconium. Par contre la tradition des Eglises d'Orient nous est attestée par un auteur fort au courant, de l'antiquité, Eusèbe [2]; d'après lui c'est un usage généralement répandu de temps immémorial de se contenter d'imposer les mains en récitant des prières sur ceux qui reviennent de l'hérésie.

Quant à la tradition de l'Eglise romaine, nous en avons pour garant le pape Etienne lui-même, qui invoque la tradition en faveur de son sentiment [3] : « Si quelqu'un vient à

[1] Eusèbe, VII, 7. — [2] VII, 2. — [3] Saint Cyprien, dans sa lettre 74e, nous a conservé le passage suivant du rescrit d'Etienne : *Nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur in pœnitentiam*, que quelques uns traduisent : « Il ne faut rien renouveler (dans celui qui se convertit) que ce que la tradition veut qu'on renouvelle; qu'on lui impose les mains : car ils imputent à saint Etienne cette idée, que ce n'est pas le baptême, mais la confirmation, qu'il faut renouveler ou revalider. Cette traductiou reproduit d'abord inexactement l'opinion de ce pape, ainsi qu'on le verra plus loin; puis elle force la construction et prend *innovari* dans un sens inconnu des contemporains.

Dœllinger *(Manuel de l'Hist. de l'Egl.*, I, 303) entend par *innovari* le renouvellement intéaieur de l'esprit; il traduirait donc ainsi : Si quelqu'un revient d'une hérésie, toute renovation doit se borner à lui imposer les mains. Mais nous n'avons pas de raison suffisante pour entendre les paroles de saint Etienne autrement que ne le faisaient les contemporains et les anciens Pères, d'autant plus que leur explication n'a rien de contraire à la grammaire. Tous entendent ici par *innovare* une nouveauté, ce qui l'écarte de l'ancienne tradition de l'Eglise. Saint Cyprien lui-même, se rattachant aux paroles de saint Etienne, disait (*Epist.* LXXIV, 2) : « Quasi is innovet qui unitatem tenens, unum baptisma uni ecclesiæ vindicat, et non ille utique qui unitatis oblitus mendacia et contagia profanæ tinctionis usurpat » (cf. LXXV, 5); c'est ainsi également que l'auteur du *de Rebaptismate* conçoit la controverse (cap. I) : » In quo genere quæstionis, ut mihi videtur, nulla omnino potuisset controversia aut disceptatio emergere, si unusquisque nostrum contentus venerabili ecclesiarum omnium auctoritate et necessaria humilitate nihil innovare gestiret etc.; » Eusèbe (VIII, 3) dit que le pape Etienne s'est élevé contre Cyprien, parce qu'il ne voulait tolérer aucune innovation

nous de quelque hérésie que ce soit, que l'on garde sans rien innover, la tradition, qui est de lui imposer les mains pour la pénitence. » Saint Cyprien n'ignorait pas que la pratique de l'Eglise romaine et d'une foule d'autres Eglises avait été de temps immémorial, telle que l'indiquait saint Etienne, et il ne sait rien répondre sinon qu'il faut lui prouver l'origine apostolique de cet usage par les saintes Ecritures, alors seulement il le reconnaîtra pour divin. Or, saint Augustin [1] remarquait à propos de cette objection qu'il y a dans l'Eglise quantité de traditions qui se sont transmises oralement depuis les Apôtres, et du reste, quand cette disposition n'émanerait pas des Apôtres eux-mêmes, la pratique de Rome pouvait bien être la pratique primitive, le développement normal ou la conséquence de la doctrine apostolique.

Voilà ce qu'Etienne pouvait affirmer en toute justice ; car ni à Rome ni dans dans les autres Eglises, quand il s'était agi de recevoir des hérétiques, le baptême n'avait jamais été réitéré.

Firmilien [2] reconnait également avec saint Etienne que dans l'Eglise romaine, quand on recevait des hérétiques, on se bornait à leur imposer les mains ; mais il prétend que c'est là une tradition humaine (*traditio humana*), qui n'est pas plus fondée dans la tradition apostolique que la célébration de la Pâque le dimanche qui suit le 14 nisan ; car on prétend à Jérusalem et dans d'autres Eglises avoir reçu des Apôtres une autre ordonnance de la fête, Firmilien commet ici la même erreur que nous constatons partout dans saint Cyprien : d'une part, il envisage toujours cette dispute comme une pure affaire de discipline, sur laquelle ou comme pour la célébration de la Pâque, il peut y avoir différentes traditions apostoliques; et, d'autre part, il pénètre toujours sur le terrain du dogme, quand il veut établir la vérité de son sentiment.

(*nihil innovandum*) contre la tradition immémoriale : Ἀλλ' ὅγε Στέφανος μὴ δεῖν τι νεώτερον παρὰ τὴν κρατήσασαν ἀρχῆθεν παράδοσιν ἐπικαινοτομεῖν οἰόμενος, ἐπὶ τούτῳ διηγανάκτει ; saint Augustin (*De bapt.*, V, 25) dit également : « Stephanus autem etiam abstinendos putaverat, qui de suscipiendis hæreticis priscam consuetudinem convellere conarentur ; » Vincent de Lérins (*Comm.*, VI) entend les paroles d'Etienne dans le même sens que les Pères ci-dessus nommés. — [1] *De bapt.*, V, 23. — [2] *Epist.* LXXV, 5, 6.

Le témoignage de saint Etienne sur la tradition de l'Eglise romaine est confirmé par les *Philosophumena*, dont l'auteur Hippolyte au commencement du troisième siècle, disait du pontificat de son adversaire, le pape Calixte, que pendant ce temps (218-222) quelques-uns avaient introduit un second baptême[1]. La même chose est attestée par les Pères ultérieurs qui ont traité cette question *ex professo*, notamment par saint Augustin[2] et Vincent de Lérins[3]; car ils accusent Agrippin d'avoir établi une nouveauté contraire à l'usage généralement répandu dès l'origine.

II. Saint Cyprien et Firmilien reconnaissaient eux-mêmes qu'ils sont passablement isolés sur le terrain de la tradition ecclésiastique, mais ils se figuraient que les preuves rationnelles qu'ils empruntaient à la notion de l'Eglise étaient si décisives, si indubitables, qu'elles pouvaient changer une tradition contraire. Leurs arguments tirés de la raison théologique étaient déduits de la doctrine dogmatique par une démonstration rationnelle; mais ils ne réfléchissaient pas combien le procédé démonstratif est incertain et périlleux sur le terrain de la vérité religieuse, quand, loin d'être appuyée sur les témoignages positifs de l'Ecriture sainte ou de la tradition, il est contredit par elle. Sur ce terrain, on trouve habituellement, après des réflexion et des recherches réitérées que la vérité appuyée sur la tradition a pour elle les raisons les plus persuasives, et que les raisons opposées n'ont qu'une valeur apparente.

Le grand argument que saint Cyprien et Firmilien ne cessent de resasser sous les formes les plus diverses, c'est que l'Eglise est instituée du Saint-Esprit pour être la dispensatrice de la vérité et de la grâce, de sorte que, hors de son sein, il ne peut y avoir ni foi véritable, ni administration des sacrements, ni grâce de Jésus-Christ[4]. C'était aussi l'argument décisif de Tertullien, et saint Cyprien l'avait déjà fait valoir dans son traité *de l'unité de l'Eglise*. Qui ne

[1] *Loc. cit.*, p. 291. — [2] *De bapt.*, II, 7. — [3] *Common.*, VI. — [4] *Epist.* LXXIV, 4 : Nam si idcirco apud hæreticos ecclesia non est, quia una est et dividi non potest, et si ideo illic spiritus sanctus non est, quia unus est et esse apud profanos et extraneos non potest, utique et baptisma, quod in eadem unitate consistit, esse apud hæreticos non potest, quia separari neque ab ecclesia neque a spiritu sancto potest. Conf. LXXVI, 3.

voit cependant que l'Eglise était prise ici dans un sens exagéré? L'Eglise est assurément la seule dispensatrice régulière de la vérité divine et des trésors de la grâce, et celui qui tenterait contre son gré, d'annoncer la doctrine divine ou de dispenser la grâce, agirait d'une manière illicite mais qu'on perde absolument tout en sortant de l'Eglise, et qu'on ne garde pas la moindre parcelle de vérité et de grâce, c'est ce qu'on n'avait trouvé jusque là ni dans l'Ecriture sainte ni dans la tradition ecclésiastique. Notre-Seigneur Jésus-Christ a poussé les hommes de la façon la plus pressante et par les besoins les plus impérieux vers la société extérieure de l'Eglise; mais il n'a pas voulu cependant qu'en dehors de l'Eglise on ne pût rien conserver de chrétien.

C'est à l'Eglise que la plupart des hérétiques ont emprunté les saintes Ecritures et le baptême. Saint Cyprien a donc commis une double faute; il a assigné à l'Eglise des limites trop étroites, il en a exclu tout à fait et sous tous les rapports les schismatiques et les hérétiques, même quand ils étaient devenus autrefois des membres du corps de Jésus-Christ par le baptême reçu dans l'Eglise, et il a nié complètement son activité en dehors du cercle de ses membres orthodoxes. De même qu'il aurait du distinguer entre une Eglise invisible composée de ceux qui sont vraiment la sainteté intérieure, et une église extérieure et visible; entre des membres morts, desséchés et rejetés, et des membres fidèles ou du moins croyants; de même il devait considérer l'activité de l'Eglise dans la dispensation des sacrements sous un aspect plus objectif et indépendant des qualités du ministre. De ce que, sauf le cas de nécessité, l'administration d'un sacrement dans une corporation hérétique ou schismatique était illicite, il ne s'ensuivait point qu'il fût invalide, comme le suppose toujours saint Cyprien [1].

[1] Si saint Etienne, autant du moins que nous pouvons le conclure des fragments conservés, n'a pas pu réfuter toutes les objections, tous les arguments rationnels de saint Cyprien, saint Augustin l'a fait plus tard d'une façon péremptoire dans ses écrits contre les donatistes. Sous ce rapport, il parle admirablement de l'Eglise dans son *De bapt.*, VII, 52 : Horum autem omnium generum illi primi, qui sic sunt in domo Dei, ut ipsi sunt domus Dei, sive jam spiritales sint, sive adhuc parvuli lacte nutriantur, sed tamen

Saint Cyprien ne faisait sans doute qu'exprimer les mêmes idées sous une autre forme quand il disait qu'on ne pouvait renaître de l'eau et du Saint-Esprit que dans l'Eglise, parce qu'elle est l'unique épouse du Saint-Esprit [1]. Pour demeurer conséquent, il ne devait pas seulement, en vertu de ce principe, contester la validité du baptême conféré hors de l'Eglise; il devait soutenir à plus forte raison que tous les autres sacrements ne peuvent avoir d'effet que dans l'Eglise, par conséquent qu'un prêtre tombé perdait à la fois tous ses pouvoirs, toutes ses facultés d'administrer n'importe quel sacrement. C'était là en effet l'opinion de saint Cyprien et de Firmilien [2]. Mais, ici encore, ils oubliaient que les sacrements des hérétiques et des schismatiques quand ils sont administrés de la manière prescrite par le Seigneur, sont en réalité les sacrements de l'unique Eglise et de l'unique épouse du Saint-Esprit.

Saint Cyprien [3], se trompait encore davantage quand il opposait à ses adversaires que Jésus-Christ n'avait donné qu'aux apôtres le pouvoir de remettre les péchés, par conséquent le baptême, en tant que sacrement de la rémission des péchés, ne pouvait être donné validement que par ceux qui étaient les légitimes successeurs des Apôtres et dans la communion de l'Eglise. Il mettait ici le sacrement de pénitence au même niveau que le sacrement de baptême, oubliant que les prescriptions du Seigneur sur le ministre d'un sacrement ne s'appliquent pas toujours au ministre d'un autre sacrement. Dans ce cas, l'Ecriture Sainte elle-même enseigne expressément que les diacres peuvent baptiser

ad spiritalem habitum intento corde proficiant, nemo dubitat quod baptismum et utiliter habeant et se imitantibus utiliter tradant; fictis autem, quos Spiritus sanctus fugit, etsi ipsi, quantum in eis est, utiliter tradunt, illi tamen inutiliter accipiunt, non imitantes eos per quos accipiunt. Illi vero qui sic sunt in magna domo tanquam vasa in contumeliam et inutiliter habent baptismum et se imitantibus inutiliter tradunt... Qui autem separatiores, non magis in domo, quam ex domo sunt, neque omnino utiliter habent, neque ab eis utiliter accipitur, nisi forte accipiendi necessitas urgeat, et accipientis animus ab unitatis vinculo non recedat etc. Cf. III, 15, 19. — [1] *Epist.* LXXIV, 6. — [2] *Epist.* LXXV : Hæretico enim sicut ordinare non licet, nec manum imponere, ita nec baptizare nec quidquam sancte nec spiritaliter gerere, quando alienus sit a spirituali et deifica sanctitate. Cf. LXX, 2. — [3] *Epist.* LXXIII : Unde intelligimus non nisi in ecclesia præpositis et in evangelica lege ac dominica ordinatione fundatis licere baptizare et remissam peccatorum dare, foris autem nec ligari aliquid posse nec solvi. Cf. LXXV, 16.

validement et licitement, et la tradition, quand il y a nécessité, étend ce pouvoir aux laïques eux-mêmes, bien qu'ils n'aient pas reçu des Apôtres le pouvoir d'absoudre. De plus, saint Augustin remarquait dans la suite que le baptême peut être validement donné et reçu, pourvu que rien ne manque au signe extérieur, sans que la rémission des péchés ait toujours lieu, comme lorsqu'on reçoit le sacrement préparation. D'où il suit que ce sacrement peut aussi être reçu validement dans l'hérésie, sans que celui qui le reçoit obtienne la rémission de ses péchés, à cause de son incrédulité ou de son hérésie; mais seulement quand il retourne sincèrement à l'Eglise. C'était dire en même temps que le baptême a un autre effet sacramentel que de remettre les péchés, ou de procurer la grâce sanctifiante, qu'il peut être séparé de cette grâce. Cette grâce, c'est le caractère ineffaçable imprimé à l'âme et qui ne permet de donner qu'une fois le baptême, puis l'incorporation à l'Eglise, à laquelle est attachée une grâce sacramentelle particulière, qu'on doit considérer comme latente ou moins efficace, tant que l'homme n'a pas encore reçu la rémission de ses péchés et qu'un obstacle s'oppose à la grâce [1].

Au reste, ni saint Augustin, ni d'autres Pères n'étaient d'avis que le baptême donné par des hérétiques à de petits enfants ou à des adultes qui étaient dans l'erreur sans faute formelle, ou à des catholiques qui, en cas de nécessité, se faisaient baptiser par des hérétiques, ne produisait point la rémission des péchés. Saint Augustin enseigne expressément le contraire; il affirme seulement que les péchés renaissent en quelque sorte comme s'ils n'avaient pas été remis, quand l'individu repousse la vérité par sa propre faute [2].

[1] Cependant saint Augustin ne se rendait pas encore bien compte des conditions nécessaires pour la réception valide du baptême, car il le croit valide même quand on ne le reçoit qu'en apparence, ou qu'on fait semblant *(fictus)* de s'approcher du bain de la renaissance : Quid si ad ipsum baptismum fictus accessit — lit-on dans *De bapt.*, I, 12 — dimissa sunt ei peccata, au non sunt dimissa? Eligant quod volunt, utrumlibet elegerint, sufficit nobis. Si dimissa dixerint; quomodo ergo Spiritus sanctus disciplinæ effugiet fictum, si in isto ficto remissionem operatus est peccatorum? Si dixerint non esse dimissa; quæro : si postea fictionem suam corde concusso et vero dolore fateretur, denuo baptizandus judicaretur? Quod si dementissimum est dicere, etc. — [2] *De bapt.*, I, 2; IV, 10; VI, 5. C'est aussi l'opinion de l'auteur

Les arguments de saint Cyprien deviennent encore plus dangereux et frisent le donatisme quand il ose soutenir qu'on ne peut administrer le baptême hors de l'Eglise ni recevoir le Saint-Esprit, parce que le ministre du baptême a perdu le Saint-Esprit. Cette vue, adoptée dans toute sa rigueur et mise en pratique, serait du donatisme achevé, et l'administration tout entière des sacrements par l'Eglise serait mise en question [1]; car si un hérétique ne peut administrer validement aucun sacrement par la raison qu'il n'a plus le Saint-Esprit, celui qui n'est plus en état de grâce ne le peut pas davantage. Saint Cyprien n'a pas sans doute formulé cette conséquence, mais il aurait dû voir qu'on pouvait la conclure de son langage.

Il ne pouvait pas justifier des propositions aussi dangereuses par l'espoir d'inspirer aux fidèles l'horreur du schisme et de l'hérésie, et de ramener plus facilement les égarés. Quand même il eût obtenu ce succès, son erreur n'eût pas été justifiée. Du reste, les contemporains lui objectaient déjà qu'il rendait le retour plus difficile aux hérétiques repentants [2].

En face de ces tentatives de nature à énerver dans l'église l'économie du salut et à la mettre en question, saint Etienne insista pour le maintien de l'ancienne pratique de l'Eglise, et il semble qu'il ait surtout fait valoir cette raison que le baptême opère la grâce par lui-même *ex opere operato*, comme diront plus tard les scholastiques, et est valide dès qu'il est donné selon les prescriptions du Seigneur, indépendamment de la foi de son ministre. Autrement le nom du Seigneur et un moyen de salut établi par lui seraient déshonorés [3]. Pour le reste, nous devons sans doute admettre avec saint Augustin [4] que saint Etienne n'a pas réfuté un à un les arguments de saint Cyprien, qu'il n'a pas su lui en développer les funestes conséquences [5], ni établir solidement la doctrine de l'Eglise.

inconnu de la lettre que Jubaien avait envoyée à saint Cyprien, comme on le voit *Epist.* LXXIII, 4. — [1] *Epist.* LXX, 2. — [2] *Epist.* LXXII, 24. — [3] *Epist.* LXXV, 18 : Sed in multum, inquit (Stephanus), proficit nomen Christi ad fidem et baptismi sanctificationem, ut quicunque et ubicunque in nomine Christi baptizatus fuerit, consequatur statim gratiam Christi etc. — [4] *De bapt.*, II, 8. — [5] Quant à l'auteur de l'écrit sur le second baptême, il pose

On a élevé de nos jours contre le pape Etienne, des accusations beaucoup plus graves que celles de saint Augustin quand il lui reproche de n'avoir pas suffisamment établi la vérité.

On a prétendu que dans cette dispute, il n'avait pas soutenu la vraie doctrine, qu'il tenait pour valide non seulement le baptême donné au nom de Jésus, mais toute espèce de baptême, sous quelque forme qu'il fût donné; que l'opinion mitoyenne, la plus exacte, sur le baptême des hérétiques ne s'est developpée que plus tard[1]. D'après cela, les deux parties se seraient trompées dans la controverse d'alors, et, à cette époque du moins, la vérité aurait échappé à l'Eglise.

Or, il est d'abord incontestable que les anciens Pères, Eusèbe, saint Augustin, saint Jérôme et Vincent de Lérins, n'imputent à saint Etienne aucune erreur sous ce rapport, bien qu'ils s'occupent longuement de cette question; saint Augustin surtout n'aurait pas manqué d'en parler, s'il avait pu trouver quelque chose pour justifier saint Cyprien.

Saint Cyprien lui-même ne reproche pas au pape Etienne de considérer comme suffisant et valide n'importe quel baptême et sous quelque forme qu'il soit administré. Et au fait, ce serait là une opinion bien étrange, que saint Cyprien aurait pu attaquer et anéantir d'une façon tout autrement vigoureuse. Malgré tout, et cependant, on invoque les propres paroles de saint Etienne : « Si quelqu'un revient d'une hérésie, quelle qu'elle soit, on ne doit rien innover, » etc. Il s'agit donc de savoir de quelle hérésie le pape veut parler; s'agit-il aussi de ceux qui changeraient le rite du baptême pour y substituer le leur différent de celui de l'Eglise? Les paroles du pape n'autorisent point une pareille supposition, car il ajoute cette raison : parce que les hérétiques eux-mêmes ne donnent point de baptême particulier à ceux qui viennent à eux, mais ils communiquent seulement avec eux (cum ipsi hæretici proprie alterutrum ad se venientes

déjà cette question à saint Cyprien : Quid dicturus es de his, qui plerumque ab episcopis pessimæ conversationis baptizantur? — [1] C'est l'opinion de Sarpi, suivi par Dupin; Gieseler, *Hist. eccl.*, I, 397. Selon Néander, au contraire, Etienne aurait tenu pour valide le baptême donné simplement au nom de Jésus.

non baptizent, sed communicent tantum). Voici comment Firmilien comprend cette raison (*ep.* 75, 7) : *Stephanus in epistola sua dixit : hæreticos quoque ipsos in baptismo convenire et quod alterutrum ad se venientes non baptizent sed communicent tantum.* Mais lui et saint Cyprien objectent au pape qu'il n'a pas besoin de leur offrir les hérétiques comme un exemple à imiter, sans toutefois remarquer que l'assertion d'Etienne soit inexacte et que les hérétiques ont leur rite spécial pour le baptême. Dans leur argumentation, au contraire, ils partent toujours de cette supposition que le baptême des hérétiques est conféré selon la manière prescrite par Jésus-Christ, tout en soutenant qu'il est nul et invalide par cette simple raison qu'il ne peut être administré que dans l'Eglise. Pour les Novatiens, qui étaient surtout en question, il est absolument certain qu'ils ne changeaient pas la formule et le rite du baptême, et on en peut dire autant des marcionites, dont un inconnu cité dans la lettre envoyée à saint Cyprien par Jubaïen, reconnaissait le baptême pour valide. Selon saint Cyprien, en effet, le baptême même administré au nom de Jésus-Christ est invalide, tant que leur foi à Dieu le Père, au Fils et au Saint-Esprit, et à l'unique Eglise n'est pas la foi véritable et orthodoxe[1].

Nous avons déjà dans ce passage un point de repère pour décider la question si saint Etienne n'admettait pas au moins la validité du baptême donné au nom de Jésus, même sans la mention des autres personnes divines dans l'administration du baptême. On sait que l'Ecriture-Sainte[2] elle-même parle souvent d'un baptême au nom de Jésus-Christ; mais il n'est sans doute appelé ainsi que parce qu'il se distingue, comme baptême chrétien du baptême de Jean, et

[1] *Epist.* LXXIII, 4 : Prætereundum hunc locum non putavi, maxime cum in eadem epistola animadverterim etiam Marcionis fieri mentionem, ut nec ab ipso venientes dicat baptizari oportere, quod jam in nomine Jesu Christi baptizati esse videantur. Considerare itaque debemus fidem eorum, qui foris credunt, an secundum eandem fidem possint aliquid gratiæ consequi. Nam si fides una est nobis et hæreticis, potest esse et gratia una. Si eundem patrem, eundem filium, eundem spiritum sanctum, eandem ecclesiam confitentur nobiscum Patripassiani, Anthropiani, Valentiniani, Apelletiani, Ophitæ, Marcionitæ et ceteræ hæreticorum pestes et gladii ac venena subvertendæ veritatis, potest illic et baptisma unum esse, si est et fides una. — [2] *Acit*, II, 38; VIII, 16; XIX, 5; *Rom.*, VI, 3.

qu'il est administré selon l'ordre du Seigneur, c'est-à-dire au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

C'est dans le même sens que nous devons entendre le baptême au nom de Jésus dans saint Cyprien, d'autant plus qu'en divers endroits, il ajoute cette explication que c'est le baptême donné au nom de la Trinité divine. Il le fait très clairement dans le dernier passage cité de la lettre 73e, en prouvant que la foi des marcionites à la Trinité est fausse, et par conséquent que leur baptême doit être invalide[1]. Il est vrai que dans la même lettre, il représente son adversaire, dont Jubaïen lui avait transmis l'écrit, comme tenant pour pleinement valide le baptême donné au seul nom de Jésus (cap. XIV, XVI) dans les sectes qui n'acceptaient pas Dieu le Père pour le Créateur du monde, et il rappelle l'ordre du Seigneur de baptiser au nom de toute la Trinité.

Mais rien n'indique que saint Cyprien ait précisément voulu ici critiquer le sentiment de saint Etienne; il s'agit au contraire d'un autre adversaire, dont saint Cyprien presse trop les expressions, afin de le convaincre d'erreur[2]; car il en vient aussitôt à dire dans sa polémique que de tels hérétiques, précisément parce qu'ils se trompent dans leur foi à Dieu le Père comme Créateur du monde, et ne croient point par conséquent à la Trinité, ne peuvent validement baptiser.

Quant à Firmilien, il dit expressément qu'Etienne entendait par le baptême au nom de Jésus-Christ le baptême au nom de la Trinité divine[3], et il combat le baptême des montanistes, que les adversaires tiennent pour valide, non pas qu'ils aient changé la formule du baptême, mais parce que leur foi au Saint-Esprit est inexacte[4]. Ailleurs[5], il raconte

[1] Cf. *Ibid.*, cap. V, 12. — [2] *Epist.* LXXIII, 18 : Denique ubi post resurrectionem a Domino apostoli ad gentes mittuntur, in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti baptizare gentiles jubentur. Quomodo ergo quidquam dicunt foris extra ecclesiam, immo et contra ecclesiam modo in nomine Jesu Christi, ubicunque et quomodocunque gentilem baptizatum remissionem peccatorum consequi posse, quando ipse Christus gentes baptizari jubeat in plena et adunata Trinitate? Conf. LXXIV, 7. — [3] *Epist.* LXXV, 9 : Illud quoque absurdum quod non putant quærendum esse quis sit ille qui baptizaverit, eo quod qui baptizatus sit gratiam consequi poterit invocata trinitate nominum Patris et Filii et Spiritus sancti. — [4] *Ibid.*, cap. VII. — [5] *Ibid.*, cap. X.

une histoire qui s'est passée en Cappadoce vingt-deux ans auparavant : Une femme possédée du démon s'était donnée pour une vraie prophétesse et avait osé célébrer le sacrifice et conférer le baptême selon l'usage de l'Eglise, sans rien changer à la formule ecclésiastique (*ut nil discrepare ab ecclesiastica regula videretur*) ; et il demande si ses adversaires considèrent aussi ce baptême comme valide. Il suppose donc qu'ils croyaient nécessaire la formule prescrite par le Seigneur. Sans doute, l'auteur de l'ouvrage sur le second baptême parle souvent de la validité du baptême conféré au nom de Jésus-Christ par les hérétiques ; mais on ne voit pas clairement s'il n'entend pas aussi par là le baptême donné au nom de la Trinité. Il se fait quelque part, à la vérité, cette objection que le Seigneur a pourtant commandé de baptiser au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et non pas seulement au nom de Jésus ; mais il ne laisse pas d'ajouter qu'on l'a toujours fait dans l'Eglise ; il croit seulement que l'invocation du nom de Jésus n'est pas absolument inutile, que nous avons dans l'invocation de ce nom quelque nous est commun avec les hérétiques, qu'il y faut joindre le chose qui reste pour pouvoir acquérir la vie éternelle[1]. Quoi qu'il en soit, l'opinion de l'auteur ne ressort pas très nettement, et quand même nous l'aurions dans toute sa précision, ce ne serait pas pour nous une raison de supposer qu'elle était celle du pape.

Nous avons au contraire toute raison de croire, à l'exemple des Pères, d'un Augustin, d'un Jérôme, d'un Vincent de Lérins, que saint Etienne n'avait en vue que le baptême des hérétiques conféré selon les prescriptions du Seigneur, qu'il demandait que de tels hérétiques, les novatiens, les marcionites, qui ne s'écartaient pas du rite baptismal de l'Eglise, ne fussent pas rebaptisés quand ils revenaient à l'Eglise. Il n'est donc pas besoin de rechercher s'il n'y avait pas à cette époque de secte ayant un rite spécial pour le baptême, car nous ignorons si saint Etienne partait, oui ou non de cette

[1] *De rebapt.*, 7 : Nec æstimes huic tractatui contrarium esse, quod dixit Dominus : Ite, docete gentes, tingite eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Quia cum hoc verum et rectum et omnibus modis in ecclesia observandum sit, et observari quoque solitum sit, tamen considerare oportet, quod invocatio nominis Jesu non debet a nobis futilis videri etc.

hypothèse. Il dit simplement que les hérétiques observaient généralement le rite de l'Eglise. Et il en était ainsi en réalité; car lors même que saint Irénée[1] accuse quelques sectes gnostiques d'avoir altéré la formule du baptême, saint Augustin[2] soutient au contraire qu'il serait plus aisé de trouver des hérétiques qui ne baptisent point que d'en trouver qui changent les paroles.

Ce fait a dû néanmoins se produire dans la suite chez ceux qui rejetaient le dogme de la Trinité. C'est pourquoi le concile d'Arles, assemblé en 314, pour aplanir le schisme donatien, décida dans son canon 8, que les hérétiques qui revenaient à l'Eglise et qui interrogés sur leur confession de foi, faisaient voir qu'ils avaient été baptisés au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, devaient être reçus par la seule imposition des mains. Si on trouvait le contraire, ils devaient être baptisés dans l'Eglise[3]. Les sectes qui se permettaient un changement essentiel dens le rite baptismal, ne sont pas nommément cités dans ce canon, elles ne le furent qu'au concile de Nicée. Le baptême des novatiens fut admis comme valide, mais relativement aux Pauliniens il fut statué dans le 19e canon qu'on devait les rebaptiser quand ils rentreraient dans l'Eglise.

Il n'est pas aussi facile de décider dans quel sens les Pères de Nicée rejetaient le baptême des pauliniens, si c'était parce qu'ils avaient changé la formule prescrite pour l'administration du baptême ou parce qu'ils donnaient lieu de soupçonner sérieusement qu'ils avaient fait une pareille falsification, ou parce qu'ils ne faisaient qu'attacher un autre sens au texte de la formule du baptême. Quelques-uns[4] pensent que les Pères avaient rejeté le baptême des Samosaténiens par ce motif qu'ils auraient attaché aux paroles un sens tout autre et absolument faux et ils invoquent le témoignage de saint Athanase[5], suivant lequel le baptême des

[1] *Adv. hær.*, I, 21, 3. — [2] *De bapt.*, IV, 8; VI, 25. — [3] Canon 8 : De Afris quod propria lege sua utuntur ut rebaptizent, placuit, ut si ad ecclesiam aliquis de hæresi venerit, interrogent eum symbolum; et si perviderint eum in Patre et Filio et Spiritu sancto esse baptizatum, manus ei tantum imponatur ut accipiat Spiritum sanctum. Quod si interrogatus non responderit hanc trinitatem, baptizetur. — [4] Héfélé, *Hist. des conc.*, I, 411. — [5] *Orat.* III, 412 (éd. Colog.); II, 43 (éd. Maur.).

Manichéens, des Phrygiens, des Samosaténiens serait faux, bien qu'ils reproduisissent textuellement les paroles.

Tillemont[1] remarque au contraire que saint Athanase ne dit pas en propres termes que ces hérétiques reproduisaient textuellement les paroles du baptême. Ajoutez que l'opinion de saint Athanase sur le baptême des hérétiques n'était pas celle de l'Eglise, car il tenait également pour invalide celui des Ariens, à cause de leurs doctrines erronées sur la Trinité, tandis que le canon 7 ajouté au deuxième concile universel et reçu par le concile Quinisexte considère les ariens comme validement baptisés. Le pape Etienne, dans la controverse sur le baptême des hérétiques, avait toujours soutenu, comme il résulte des lettres de saint Cyprien, qu'il fallait, relativement à la validité, décider non d'après la foi de celui qui l'administre, mais d'après l'accomplissement de l'acte du baptême. Dans le cas contraire, il faudrait aussi révoquer en doute le baptême de l'Eglise, car il peut arriver facilement que le ministre se fasse de fausses idées sur la Trinité, tout en accomplissant l'acte du baptême dans les meilleures intentions et selon les prescriptions de l'Eglise[2]. Le baptême administré par un juif ou par un païen pourrait encore moins être valide, si la croyance orthodoxe à la Trinité devait toujours exister dans le ministre. Et cependant l'Eglise n'a jamais douté dans ces cas de la validité du baptême, pourvu que le rite du baptême fut validement accompli. C'est pourquoi saint Augustin explique le canon de Nicée contre les Pauliniens en ce sens que leur baptême est invalide parce qu'ils ont falsifié la formule du baptême[3], et le pape Innocent Ier dit expressément[4] qu'ils ne baptisaient

[1] *Mémoires*, IV, 126. — [2] Sur ce point, saint Augustin énonce clairement la doctrine de l'Eglise : Aug., *De bapt.*, III, 15 : Quamobrem si evangelicis verbis : in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, Marcion baptismum consecrabat, integrum erat sacramentum, quamvis ejus fides sub iisdem verbis aliud opinantis quam catholi a veritas docet, non esset integra, sed fabulosis falsitatibus inquinata. Nam sub eisdem verbis : in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, non solum Marcion, aut Valentinus, aut Arius, aut Eunomius, sed ipsi carnales parvuli ecclesiæ, si possent singuli diligenter interrogari, tot diversitates opinionum fortassis, quot homines numerarentur. — [3] *De hær.*, 44 : Istos sane Paulianos baptizandos esse in ecclesia Nicæno concilio constitutum est. Unde credendum est eos regulam baptismatis non tenere, quam secum multi hæretici cum de catholica discederent abstulerunt eamque custodiunt. — [4] *Epist.* xxii, 6.

pas au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Il faut donc interpréter aussi dans le même sens le septième canon du concile de Concile de Constantinople, d'après lequel les eunomiens, les montanistes, les sabelliens, etc., seraient égalés aux païens et devraient être rebaptisés quand ils se convertissent.

Cependant nous ne trouvons pas toujours chez quelques Pères, dans la période qui a suivi le concile de Nicée, la vraie doctrine touchant le baptême des hérétiques, notamment, d'après ce que nous avons vu, dans saint Athanase. Cyrille de Jérusalem[1] va plus loin encore; il rejette en général le baptême des hérétiques et le déclare invalide, de même que les canons[2] et les constitutions apostoliques[3], tandis que saint Basile[4] veut qu'on tienne pour nul et invalide le baptême des encratites.

Si nous récapitulons ce qui précède, nous ne pourrons nous empêcher de reconnaître que la controverse sur le baptême des hérétiques a beaucoup contribué à développer l'intelligence de l'efficacité et de la validité non seulement du baptême mais des autres sacrements, puis aussi de l'exclusivité de l'Eglise, et à mieux éclaircir les raisons qui militent en faveur de l'ancienne pratique de l'Eglise. Il n'y a qu'un point, également relatif à la validité des sacrements, qui ne fut pas touché dans ces discussions : l'intention du ministre, sans laquelle l'acte sacramentel, ou l'accomplissement du signe sacramentel extérieur ne serait pas proprement une action humaine. Saint Augustin lui-même ne parvint pas sous ce rapport, à l'aide des débats qui s'agitaient alors et de la pratique de l'Eglise, à se former un jugement certain et définitif : il voulait que cette question fût décidée par un concile universel[5]. Elle l'a été par le concile de Trente, statuant que « l'intention de faire ce que fait l'Eglise » est nécessaire à l'administration valide des sacrement.

Il nous reste avant de finir, à éclaircir un côté de la discussion entre saint Etienne et saint Cyprien ; il avait déjà été souvent débattu autrefois, mais diversement résolu. Il

[1] *Præf. in catech.* — [2] Can. 46, 47, 63. — [3] Lib. VI, 15. — [4] *Ep. ad Amphil.* — [5] *De bapt.*, VII, 53.

s'agit de savoir dans quel sens saint Etienne exigeait l'imposition des mains aux hérétiques qui se convertissaient : était-ce pour leur donner la confirmation ou en signe de leur réconciliation[1] ? Il est certain que saint Cyprien et Firmilien entendent les paroles de saint Etiene en ce sens qu'il aurait interdit la réitération du baptême, et ordonne celle de la confirmation; mais il est aisé de voir que tous deux visent à convaincre leur adversaire de contradiction et qu'ils cherchent pour cela à forcer ses expressions. Et de fait il leur eût été facile de réduire saint Etienne à l'absurde, si tel avait été son enseignement. Ils pouvaient dire : si dans une société hérétique le pardon des péchés peut être obtenu par le bain de la régénération, il faut qu'on puisse y recevoir aussi le Saint-Esprit, puisque le baptême chrétien opère par la vertu du Saint-Esprit. Si le baptême des herétiques n'exigeait pas une réintégration, il en serait de même de leur confirmation ; car on ne comprendrait pas pourquoi ils pourraient conférer un sacrement plutôt qu'un autre[2].

Saint Cyprien et Firmilien essaient en outre par un autre côté de convaincre le pape de contradiction : d'une part, il refuserait aux hérétiques le Saint-Esprit et le pouvoir de le communiquer, et, d'autre part, il admettrait leur baptême, bien qu'il ne puisse être efficace que par le Saint-Esprit. L'auteur de l'ouvrage souvent cité sur la réitération du bapbaptême croit également que l'évêque doit donner aux hérétiques qui se convertissent la confirmation et avec elle la plénitude des grâces du Saint-Esprit. Mais il est bon de remarquer que les deux adversaires n'objectent jamais au pape d'avoir expressément déclaré invalide la confirmation des hérétiques; ils veulent simplement tirer de son raisonnement cette conclusion : d'une part, d'attribuer le Saint-Esprit aux hérétiques et, d'autre part, de le leur refuser. Il se peut que l'auteur de l'ouvrage sur la réitération du bap-

[1] Parmi les anciens, Morin, *De Pœnit.*, IX, 9-12, se prononce pour la confirmation; tandis que Constant, dans une dissertation (Migne, III, 1350 et seq.), et Maran (Préface sur les ouvrages de saint Cyprien) se déclaraient pour la pénitence. Entre les modernes, Mattes (*Revue trim. de Tubingue*, 1849, p. 615 et suiv.) et Héfelé (*Hist. des Conc.*, I, 103 et suiv.) reviennent à l'opinion de Morin. — [2] Saint Cyprien répète souvent cet argument dans ses lettres 73 et 74, et Firmilien dans sa lettre 75e.

tême, de même que plusieurs membres du troisième concile de Carthage, qui prenaient aussi l'imposition des mains pour une confirmation, aient été trompés par l'argumentation de saint Cyprien.

Un peu plus tard, Théodoret dit des novatiens que les Pères leur donnaient la confirmation ou l'onction quand ils rentraient dans l'Eglise, non pas que leur confirmation eût été invalide, mais parce qu'ils rejetaient la confirmation et ne la donnaient pas dans leur secte[1]. Nous ignorons si cette allégation de Théodoret est exacte, ou si c'est là de sa part une pure hypothèse, car il trouvait dans les sources que le chef de la secte, Novatien, n'avait pas reçu la confirmation et que les adversaires de saint Cyprien, dans la controverse sur le baptême des hérétiques, avaient exigé l'imposition des mains. Quoi qu'il en soit, nous pouvons conclure de ses paroles qu'il ne songeait pas à une réitération de la confirmation et qu'il ne tenait pas de prime-abord celle des hérétiques pour invalide.

Cependant, nous croyons pouvoir affirmer avec une pleine certitude que saint Etienne en parlant de l'imposition des mains aux hérétiques qui rentraient dans l'Eglise, ne pensait pas à la confirmation, et moins encore à une réitération de la confirmation qui aurait été donnée dans une société hérétique ou schismatique. Cette dernière supposition n'est pas même faite par saint Cyprien ou Firmilien, et de vrai, elle n'impliquerait pas seulement une contradiction avec une doctrine avérée de l'Eglise, qu'on imputerait au pape sans aucun motif, mais elle remettrait en question le résultat le plus important de la controverse sur le baptême des hérétiques, celui d'avoir éclairci la notion de la validité de l'acte sacramentel considéré en soi et mettait le pape en contradiction avec lui-même. Tout se présente au contraire dans la plus belle harmonie si nous entendons par imposition des mains celle que faisait l'évêque en réconciliant les pénitents. Voici les raisons qui appuient cette explication.

Si saint Etienne exige lui-même en termes formels qu'on impose les mains pour la pénitence (ut manus illi imponatur

[1] *Hæret. fab.* III, 5.

in pœnitentiam) à l'hérétique qui revient au giron de la véritable Eglise, cette imposition des mains par l'évêque existait, on l'avoue, dans l'ancienne Eglise, soit au commencement de la pénitence, soit quand les pénitents étaient pleinement réintégrés dans la communion ecclésiastique. Le pape pouvait-il s'exprimer plus clairement qu'il ne l'a fait en demandant qu'on agît de même à l'égard des hérétiques qui avaient péché par le défaut de foi ou par l'hérésie, et qui étaient assujétis, du moins jusqu'à un certain point, à la discipline pénitentiaire? Qu'on ne dise point que dans ce cas l'imposition des mains signifie à la fois la pénitence et la confirmation : où trouver dans l'antiquité un exemple qu'on ait administré à la fois deux sacrements par un seul et même signe extérieur? L'expression courante pour désigner la confirmation était : σφραγίζεσθαι, *ungi*, *signari*[1]. Or, les termes de saint Etienne n'indiquent rien de semblable.

2. Saint Cyprien lui-même, dans ses lettres, mentionne souvent l'imposition des mains non seulement pour la pénitence (*in pœnitentiam*) quand il s'agit de réconcilier les pénitents[2], mais aussi quand il résout la question de savoir ce qu'il faut faire des hérétiques qui ont été autrefois baptisés dans l'Eglise, qui l'ont ensuite désertée, et y reviennent plus tard contrits et repentants. Ici également il exige l'imposition des mains pour la pénitence (*in pœnitentiam*), et avec les mêmes termes qu'emploie saint Etienne dans sa décision. Saint Cyprien va même jusqu'à dire que ce que ses adversaires prétendent avoir fait pour les hérétiques en général, lui et ceux qui pensent comme lui l'ont fait pour tous ceux qui, baptisés autrefois dans l'Eglise, l'ont plus tard abandonnée[3]. Quoi de plus certain que ceci : que saint Cyprien considérait comme une réconciliation et non comme une confirmation l'usage apostolique d'imposer les mains

[1] Euseb., *Hist. eccl.*, VI, 43; Cypr., VII-III, 9. — [2] *Epist.*, XIII, 14. — [3] *Epist.* LXXI, 2 : Et dicunt se in hoc veterem consuetudinem sequi, quando apud veteres hæreseos et schismatum prima adhuc fuerint initia, ut hi illic essent qui de ecclesia recedebant et hic baptizati prius fuerant, quos tunc tamen, ad ecclesiam revertentes et pœnitentiam agentes, necesse non erat baptizare. Quod nos quoque hodie observamus, ut quos constet hic baptizatos esse a nobis ad hæreticos transisse, si postmodum peccato sui cognito et errore digesto ad veritatem et matricem redeant, satis sit in pœnitentiam manum imponere.

aux hérétiques qui se convertissaient? Nous ne pouvons donc expliquer les passages contradictoires en apparence autrement qu'en disant que saint Cyprien voulait de dessein arrêté, trouver des contradictions dans les expressions de saint Etienne.

3. Dans les votes des évêques réunis avec saint Cyprien au troisième concile de Carthage, nous ne voyons guère qu'un écho de l'argumentation de saint Cyprien. Il n'est donc pas étonnant d'entendre ces évêques parler une fois d'un double sacrement qu'il faut administrer aux hérétiques, le baptême et la confirmation[1], tout en considérant aussi çà et là l'imposition des mains comme un signe de l'exorcisme qu'il faut entreprendre avant le baptême des hérétiques[2].

4. Eusèbe, à l'endroit de son *Histoire de l'Eglise*[3] où il parle de la controverse entre saint Etienne et saint Cyprien sur le baptême des hérétiques, dit que c'est dans l'Eglise un usage ancien et universel d'imposer les mains en récitant des prières aux hérétiques qui veulent se convertir; or, cela ne peut s'entendre que du rite observé dans la réception des pénitents.

5. Un des témoins les plus autorisés sur cette question, saint Augustin, s'est particulièrement occupé de ces controverses, et il était si rapproché pour le temps et le lieu que nous pouvons attendre de lui un jugement solide et bien fondé. Toutes les fois qu'il essaie de concilier cette assertion de saint Cyprien: le Saint-Esprit ne réside que dans l'Eglise qu'il a choisie pour son épouse, avec cette assertion de saint Etienne : le baptême est cependant valide hors de l'Eglise, il rappelle que lorsqu'il s'agit des adultères qui ont reçu le baptême dans une incrédulité coupable et dans des sentiments schismatiques, il faut distinguer entre le sacrement et son effet, le Saint-Esprit. Le baptême, dit-il, peut être valide et imprimer à celui qui le reçoit un caractère indélé-

[1] Ces témoignages tirés des lettres de saint Cyprien, notamment de la 73e (c. IX), attestent clairement la foi de l'Eglise primitive au caractère sacramentel de la confirmation, qui, d'après les témoignages de l'Eglise d'Occident, ne peut être administrée que par les évêques. — [2] Vincentius a Thibaris : « Hæreticos scimus esse pejores quam ethnicos... Ergo primo per manus impositionem in exorcismo, secundo per baptismi regenerationem, tunc possunt ad Christi pollicitationem venire. » — [3] Lib. VII, 2.

bile [1], sans toutefois procurer l'union avec le Saint-Esprit, quand l'hérétique manque des dispositions nécessaires. La grâce particulière du sacrement qui est jointe au caractère et par conséquent propre au baptême, ne saurait elle-même quand les dispositions manquent, avoir tout son effet; elle demeure latente jusqu'à ce que tout obstacle soit écarté. Dans ce cas la rémission des péchés, l'union parfaite avec le Saint Esprit et les effets complets du baptême ne peuvent avoir lieu lors de la réception du sacrement, mais seulement quand on rentre dans l'Eglise, quand l'évêque impose les mains et qu'on reçoit le sacrement de pénitence. Ainsi, quand saint Augustin attache à ce rite extérieur la communication du Saint-Esprit, il ne veut point parler d'une augmentation spéciale de la grâce du Saint-Esprit dans la confirmation, mais de la rémission complète des péchés par la pénitence, de l'infusion du Saint-Esprit ou de l'amour de Dieu. Cet amour de Dieu, selon lui, ne se trouve avec toute sa plénitude et dans toute son étendue que dans l'Eglise. Toute hérésie comme tout schisme naît d'un défaut de charité. Or, c'est elle précisément qui doit être communiquée par l'imposition des mains de l'évêque à l'hérétique qui se convertit. Mais ce n'est pas là ce qu'il entend par confirmation, car il dit expressément de ce rite qu'il peut être réitéré plusieurs fois, tandis que la confirmation, *chrismatio*, comme l'appelle saint Augustin, n'a jamais été donnée qu'une fois dans l'Eglise [2], D'où vient qu'il répète souvent que si le baptême est valide hors de l'Eglise, il ne produit la rémission des péchés que lorsque l'hérétique revient à l'Eglise et reçoit l'imposition des mains [3]. Aussi longtemps que la rémission des péchés n'est pas l'effet propre de la confirmation, mais du baptême et de la pénitence, cette imposition des mains aux hérétiques ne peut pas se rapporter à la confirmation.

[1] *Contra ep. Parmel*, II, 12 (29); *De bapt.*, III, 19. — [2] *De bapt.*, III, 16 : Manus autem impositio non sicut baptismus repeti non potest. Quid est enim aliud nisi oratio super hominem? — [3] *De bapt.*, III, 17 : Quod si ita est, cur non ergo per eorum (sanctorum) orationes cum quisque ad hæresi aut schismate ad pacem catholicam venit, ejus peccata solvuntur. Sacramenti autem integritas ubique cognoscitur, sed ad peccatorum illam irrevocabilem remissionem extra unitatem ecclesiæ non valebit.

Il attribue la même valeur à la rémission des péchés quand il dit ailleurs que si l'imposition des mains n'avait pas lieu, les hérétiques croiraient qu'ils sont innocemment dans l'erreur. Si on impose les mains aux hérétiques repentants, c'est pour qu'ils acquièrent la charité, ce don le plus excellent du Saint-Esprit, sans lequel tout le reste, quelque saint qu'il soit, ne sert de rien pour la vie éternelle[1]. Saint Augustin considère encore moins les paroles de saint Etienne comme un ordre de réitérer la confirmation reçue dans le schisme ou l'hérésie ; car il connaît aussi une confirmation des donatistes (*sacramentum chrismatis*), et il dit expressément qu'elle est aussi valide que leur baptême[2], bien qu'il exige, quand ils rentrent dans l'Eglise, qu'on leur impose les mains. Or, qui oserait nier qu'elle fût ici autre chose qu'un simple signe de la réconciliation? Saint Augustin dit expressément que l'effet de la confirmation n'est pas la rémission des péchés, parce que la confirmation peut être donnée validement même aux pécheurs.

Il ne saurait donc pas plus y avoir de doute sur la manière de voir de saint Augustin que sur son accord avec la doctrine et la pratique de l'Eglise, à laquelle il l'a empruntée. C'est elle aussi qui explique le mieux le sens des décrets que les conciles et les papes ont publiés sur cette question ; nous y voyons ce qu'ont voulu les Pères du concile d'Arles en ordonnant, au canon 8 déjà cité, l'imposition des mains, afin que celui qui abdique l'hérésie reçoive le Saint-Esprit (*ut accipiat Spiritum Sanctum*), ce qu'entendait le pape Sirice[3], lorsqu'il écrivait que les novatiens comme les

[1] *De bapt.*, V, 23. — [2] *Contr. litt. Petiliani*, II, 104 : Et in hoc unguento sacramentum Chrismatis vultis interpretari : quod quidem in genere visibilium signaculum sacrosanctum est, sicut ipse baptismus : sed potest esse et in hominibus pessimis, in operibus carnis vitam consumentibus et regnum cœlorum non possessuris... Nulli ne apud vos tales (peccatores) unguntur, et in his intus noti manifestique moriuntur? Quid dicemus, quia oleo sancto uncti sunt, et sicut Apostolus liquida veritate confirmat, regnum Dei non possidebunt... Discerne ergo visibile sanctum sacramentum, quod esse et in bonis et in malis potest, illis ad præmium, illis ad judicium, ab invisibili unctione charitatis, quæ proprie bonorum est. Cf. Opt. Milev., *de Donat.*, VII. — [3] *Epist.*, I, 1 : Nos cum Novatianis aliisque hæreticis, sicut est in synodo constitutum per invocationem solam septiformis Spiritus, episcopali manus impositione, catholicorum conventui sociamus Arianos. Quod etiam totus Oriens Occidensque custodit; a quo tramite vos quoque posthoc minime convenire deviare, etc.

ariens rentraient dans la communion ecclésiastique par la seule invocation du Saint-Esprit et par l'imposition des mains. C'est également ainsi que le pape Léon explique dans ses lettres la réception du Saint-Esprit pendant l'imposition des mains[1]; rien n'indique qu'il s'agisse de la confirmation.

6. Le pape Innocent Ier, dans ses lettres, entend le rite de l'imposition des mains aux ariens qui se réconciliaient avec l'Eglise, d'un rite de la pénitence, en vue de la rémission des péchés[2].

7. Le concile de Nicée dans son canon 8 relatif à l'ordination dans le schisme novatien, décide qu'il faut le reconnaître pour valide, que les clercs, après leur réintégration dans l'Eglise, conserveront leur rang et leur office quand on leur aura imposé les mains. Par imposition des mains, les Pères ne pouvaient entendre que celle qui était dès l'origine usitée pour les pénitents, telle que le pape Etienne l'avait lui-même exigée; pour qu'ils eussent en vue la confirmation, il faudrait leur attribuer cette opinion étrange qu'ils considéraient, comme valide l'ordination donnée dans le schisme ou l'hérésie, et la confirmation comme invalide.

Il est aisé de comprendre maintenant pourquoi, à côté de la question de la validité du baptême, on agitait très souvent aussi celle de la validité de l'ordination chez les hérétiques. Il serait aisé de prouver jusqu'à la dernière évidence que les conciles généraux, comme la plupart des Pères et des théologiens ultérieurs enseignaient et attestaient la même même croyance à la validité de l'ordination hors de l'Eglise, sauf le défaut de quelque condition essentielle dans la dispensation extérieure et valide du sacrement. L'hérésie personnelle ou l'incrédulité du ministre n'a jamais été considérée comme capable de rendre en soi un sacrement invalide. Le sacrement de pénitence fait seul exception sous quelque

[1] *Epist.* II, 18; XXXVII, 2; LXXIX, 7; XCII, 16. — *Epist.* XVIII, 3 : Arianos ceterasque ejusmodi pestes, quia eorum laicos conversos ad Dominum sub imagine pœnitentiæ, ac sancti Spiritus sanctificatione per manus impositionem suscipimus... Quomodo fieri potest ut eorum profanos sacerdotes dignos Christi honoribus arbitremur, quorum laicos imperfectos, ut dixi, ad sancti Spiritus percipiendam gratiam cum pœnitentiæ imagine recipimus.

rapport. Sans doute, ici encore, l'incrédulité personnelle ou les sentiments schismatiques du prêtre ne rendraient pas son absolution invalide, cependant un pouvoir juridique est nécessaire pour l'administrer validement, et il est évident qu'une exclusion formelle de l'Eglise pour cause d'hérésie entraîne la perte de ce pouvoir. On ne peut l'acquérir et le garder que par un attachement continu au centre de l'Eglise et au représentant du pouvoir jurisdictionnel. — — Pour le reste, la controverse sur le baptême des hérétiques n'eut d'autre résultat que de donner une idée plus nette non seulement de la validité du baptême, dès que le rite extérieur est bien accompli, mais aussi de l'acte sacramentel en général[1].

Il est cependant un point que nous n'avons pas touché dans ce qui précède et qui semble donner un autre sens à l'imposition des mains : c'est l'usage d'oindre avec le chrême les hérétiques qui rentrent dans l'Eglise. Saint Basile en parle[2], et plusieurs conciles le prescrivent formellement : le concile de Laodicée, en son canon 7 pour l'Orient, le second concile d'Arles, canons 16 et 17; le premier concile d'Orange, canon 2, pour l'Occident. Le septième canon du deuxième concile universel de Constantinople qui, tout en étant d'origine plus récente et en ne datant que du cinquième siècle, a été cependant renouvelé par le 95e canon du sixième concile universel, ordonne même spécialement de faire des onctions avec le chrême, au front, aux yeux, aux narines, à la bouche et aux oreilles. Mais cette ressemblance des signes extérieurs dans la réconciliation des hérétiques et dans la confirmation, une certaine analogie dans les effets eux-mêmes ne doivent pas nous les faire confondre. Morin et Coustant reproduisent des formules de prières usitées dans l'Eglise primitive pour la réception des ariens et qui ont justement trait à la communication des sept dons du Saint-Esprit. Mais ce fait seul qu'elles étaient usitées pour la réception des ariens montre suffisamment que l'Eglise n'entendait pas revalider leur confirmation,

[1] Aug., *De bapt.*, I, 1 : Quibus rebus ostenditur, et ipsos impie facere qui rebaptizare conantur orbis unitatem, et nos recte facere qui Dei sacramenta improbare nec in ipso schismate audemus. — [2] *Epist.* 1 *ad Amphil.*

puisqu'elle admettait la validité de leur ordination. Les hérétiques repentants qui rentraient dans l'Eglise devaient véritablement recevoir le Saint-Esprit, c'est-à-dire la plénitude des grâces de la justification et de la sanctification, mais non cette grâce particulière de la confirmation qui fait de l'homme justifié un vaillant soldat de Jésus-Christ. Que le rite de l'imposition de mains n'eût lieu que par la pénitence, cela résulte encore de ce fait que dans la suite, quand la pénitence publique fut plus ou moins abolie, l'Eglise reçut dans sa communion quelques hérétiques, notamment les nestoriens, les eutychiens et les pélagiens, sans imposition des mains et sans onction, après une profession de foi publique[1]. Grégoire-le-Grand, dans ses lettres, dit positivement que c'est là une pure différence dans la discipline; l'un et l'autre rite n'ont d'autre valeur à ses yeux que de communiquer à l'hérétique repentant qui revient à l'Eglise l'effet propre du baptême, la rémission des péchés et la grâce du Saint-Esprit[2].

§ 84

Le schisme donatien et les décrets des conciles de Rome et d'Arles au commencement du quatrième siècle sur la validité des sacrements.

Les disputes sur la validité du baptême des hérétiques étaient apaisées dans l'Eglise d'Afrique vers le milieu du troisième siècle; mais on n'avait pas condamné les anciennes erreurs par des décrets formels, qui en rendissent le retour impossible. Le pape Etienne avait décidé la question par son côté le plus pratique; mais que saint Cyprien ait été pleinement convaincu de ses erreurs, et que ses contempo-

[1] Cf. Morinus, *De pœn.*, IX, 12. — [2] Greg., *Lib. registri*, IX; *Indict.*, IV, *Ep.* LXI : Et quidem ab antiqua patrum institutione dedicimus, ut qui apud hæresin in trinitatis nomine baptizantur, cum ad sanctam ecclesiam redeunt, aut unctione chrismatis, aut impositione manus, aut sola professione fidei ad sinum matris ecclesiæ revocentur. Unde Arianos per impositionem manus Occidens; per unctionem vero sancti chrismatis ad ingressum sanctæ ecclesiæ catholicæ Oriens reformat. Monophysitas et alios ex sola vero confessione recipit : quia sanctum baptisma quod sunt apud hæreticos consecuti, tunc in eis vires emendationis recipit, cum vel illi per impositionem manus Spiritum sanctum acceperint, vel isti propter professionem veræ fidei, sanctæ et universalis ecclesiæ visceribus fuerint uniti.

rains, tels que Denis d'Alexandrie, ait su parfaitement apprécier les raisons qui militaient en faveur de la doctrine de Rome, nous ne saurions le conclure de leurs écrits. Nous devons d'autant plus en douter que dans la suite plusieurs docteurs de l'Eglise retombèrent dans les erreurs de saint Cyprien, ou du moins les appuyèrent çà et là. Elles durent également continuer à se répandre dans l'Eglise d'Afrique, et ce furent elles qui suscitaient les controverses beaucoup plus dangereuses du donatisme. Donat, évêque de Cases-Noires, fut convaincu au concile de Rome d'avoir déjà fondé un schisme, et probablement réitéré le baptême du vivant de Mensurius, évêque légitime de Carthage, alors que Cécilien était encore diacre [1].

Or la première cause du schisme de Donat est connue [2]. A Carthage, un parti de mécontents profita de la consécration de Cécilien, évêque légitimement élu en 313, par Félix, évêque d'Aptonge, pour élire un autre évêque schismatique, Majorin, dans un conciliabule tenu à Carthage en 312, sous la présidence de Secundus, de Tigisis [3]. Pendant la persécution chrétienne, plusieurs s'étaient rendus coupables du crime de livrer les Saintes-Ecritures, et c'est là justement ce que le conciliabule reprochait à Félix d'Aptonge, afin de pouvoir déclarer la consécration de Cécilien invalide. Quant aux griefs et aux plaintes sur le caractère et la conduite du nouvel évêque, ils n'étaient pas de nature à motiver sa déposition. On sait également que ce parti schismatique n'appliquait nullement aux siens le principe qu'il faisait valoir contre les orthodoxes [4]. Mais rien n'y fit; le schisme se répandit dans toute l'Afrique avec la rapidité de l'éclair, on opposa partout aux évêques légitimes des évêques qui ne voulussent avoir aucune société avec les traditeurs et ceux qui avaient été consacrés par eux. De là un séparatisme novatien, qui ne tolérait que des saints dans la communion ecclésiastique. Il fit également un crime aux catholiques des autres pays de ne pas se séparer des traditeurs [5].

[1] Aug., *Breviculus coll. cum Don.*, III, cap. XII. — [2] Voy. Héfélé, *Hist. des Conc.*, I, p. 162 et suiv. — [3] Conf. Aug., *Breviculus coll. cum Don*, Lib. III, cap. XIV, n. 26. — [4] Aug., *Contra litt. Petiliani*, I, 27. — [5] Aug., *Contra ep. Parmeniani*, I, 3 : Ita contra sedentem in cathedra, cui totus orbis Christianus in transmarinis et longe remotis terris e in ipsis Africanis

Saint Cyprien n'avait pas voulu reconnaître le baptême des hérétiques et des schismatiques; les donatistes rejetaient le baptême de l'Eglise[1], et non seulement le baptême, mais l'ordination et tous les autres sacrements, sous prétexte que les traditeurs et les pécheurs publics ne pouvaient pas les administrer validement. C'était uniquement par une inconséquence qu'ils faisaient cette distinction entre pécheurs publics et pécheurs secrets, et qu'ils reconnaissaient à ces derniers le pouvoir d'administrer validement les sacrements pourvu qu'ils adhérassent à la véritable Eglise, c'est-à-dire au schisme donatien[2].

En poursuivant l'histoire du donatisme, nous nous arrêterons seulement à ce qui offre de l'intérêt pour l'histoire des dogmes. Nous remarquons d'abord le décret du concile de Rome, en 313, qui fut réuni par les soins de l'empereur, auquel les donatistes avaient appelé et célébré sous les yeux du pape Melchiades. Il examina les plaintes portées contre Félix d'Aptonge, les trouva sans fondement, reconnut Cécilien pour évêque légitime, et rendit en outre pour l'apaisement du schisme, de salutaires décrets, en vertu desquels les évêques établis par les donatistes pourraient conserver leurs charges, s'ils rentraient contrits dans le sein de l'Eglise. Dans les lieux où se trouveraient à la fois un évêque cécilien et un évêque donatiste, le plus ancien par l'ordination conserverait les fonctions épiscopales, et l'autre serait appelé à un autre siège.

Le 1er août de l'année suivante, 314, l'empereur, par suite de nouvelles plaintes émanées des donatistes, convoqua le

gravioribus et adversus ejusmodi fallacias robustioribus communicaret ecclesiis, episcopum alterum ordinaverunt, ut possent pro suo facto contradicere promissionibus Dei, ne in semine Abrahæ benedicerentur omnes gentes, ut eas etiam partes orbis terrarum a traditoribus Afris inquinatas dicerent, quæ nec Ceciliani nomen audissent. — [1] Aug., *De uno bapt.*, cap. XIII : Ego autem et quod de hac re sentio, breviter dicam, rebaptizare hæreticos, quod illi (Cyprianus, Firmilianus) fecisse dicuntur, tunc fuit humani erroris, rebaptizare autem catholicos, quod adhuc isti faciunt, semper est diabolicæ præsumptionis. — [2] Quamvis (disait un donatiste cité par saint Augustin, *cont. Cresconium Don.*, II, 17), habeat conscientiam maculosam; mihi tamen, quia ab eo baptizor, quia latet et nescio, sufficit quod ab eo accipio, cujus innocentem, quia in ecclesia est, conscientiam puto. Nam ideo conscienttam dantis attento, non ut quod fieri non potest, de latentibus judicem, sed ut si quid de illo in publica conscientia est, non ignorem.

grand concile occidental d'Arles. Outre la question de la validité du baptême des hérétiques, on y vida la controverse avec les donatistes, en ce sens que les ordinations faites par des traditeurs seraient considérées comme valides[1].

Le concile avait donc tiré de la doctrine de l'Eglise sur l'efficacité objective des sacrements, cette conclusion particulière que le crime du ministre n'invalidait ni l'ordination ni aucun autre sacrement.

Nous n'avons pas il est vrai, de l'époque qui suivit immédiatement, des écrits où l'on ait poussé plus loin la question dogmatique qui avait été soulevée et qui auraient justifié la décision de l'Eglise. Ce n'est que dans le siècle suivant que nous rencontrons saint Augustin sur ce terrain. Cependant le concile de Nicée a quelques décrets qui se rapportent à notre question. Le huitième canon cité plus haut déclare valide non seulement le baptême, mais aussi l'ordination des novatiens, et l'hérésie de celui qui les administre ne lui sont pas un motif de déclarer le sacrement invalide. Après avoir établi les conditions auxquelles les cathares peuvent de nouveau être reçus à la communion, le concile dit : « Lorsque, soit dans les villages, soit dans les villes, il ne se trouvera que des ecclésiastiques de leur parti, ceux-là devront demeurer dans le clergé et conserver leur position. Mais si il y a déjà un évêque, ou un prêtre catholique, et qu'il s'en présente de leur côté, il est clair que l'évêque de l'Eglise catholique devra conserver la dignité épiscopale, » etc. L'imposition des mains exigée dans la première partie du canon pour le retour des cathares est considérée par quelques uns, tel que Gratien [2], comme une réitération de l'ordination, mais c'est à tort. Non seulement une pareille interprétation est contraire à l'usage de l'Eglise primitive, qui laissait dans leur charge les prêtres des sociétés héré-

[1] Cf. canon 13 : De his qui Scripturas sanctas tradidisse dicuntur vel vasa dominica vel nomina fratrum suorum, placuit nobis, ut quicunque eorum ex actis publicis fuerit detectus, non verbis nudis, ab ordine cleri amoveatur : nam si iidem aliquos ordinasse fuerint deprehensi, et hi quos ordinaverunt rationales subsistunt, non illis obsit ordinatio. Et quoniam multi sunt, qui contra ecclesiasticam regulam pugnare videntur, et per testes redemptos putant, se ad accusationem admitti debere, omnino non admittantur, nisi ut supra diximus, actis publicis docuerint. — [2] Corp. jur. can., can. 8; Caussa I, quæst. VII.

tique et schismatique et défendait de réitérer l'ordination ; mais on voit assez clairement par notre canon qu'il s'agissait seulement de l'imposition des mains usitee pour la réconciliation des pécheurs et que le pape Etienne exigeait également pendant la querelle sur le baptême des hérétiques. L'évêque catholique doit être libre de laisser un évêque schismatique des cathares participer dans sa paroisse à l'honneur du titre épiscopal, ou de l'établir en qualité de chorévêque ou de prêtre, afin qu'il n'y ait pas deux évêques dans une même ville. C'est dire implicitement que la consécration épiscopale des cathares doit être valide.

La même chose se voit dans le canon 19, sur les pauliniens et les samosaténiens. Leur baptême est déclaré invalide, et il est dit en conséquence que les clercs de la secte qui se recommanderont par la science et par des mœurs irréprochables et qui désireront recevoir le sacerdoce dans l'Eglise, seront d'abord baptisés, puis ordonnés par l'imposition des mains. Les incapables, au contraire, seront déposés. Mais il n'est rien ajouté sur la conservation de leur titre ou sur leur placement ailleurs ; d'où nous devons conclure que le concile ne reconnaissait pas le caractère sacerdatal de ces prêtres de la secte des samosaténiens, précisément parce que leur baptême, préparation nécessaire à la réception des autres sacrements, était invalide.

Quant aux autres discussions dogmatiques de cette époque, en ce qui regarde la sainteté et l'exclusivité de l'Eglise, ainsi que la validité du baptême, les auteurs contemporains ne nous apprennent rien. La controverse arienne absorbait toutes les forces, et ce fut au cinquième siècle seulement que saint Augustin sentit cette lacune. Mais on voit assez par les décrets des conciles qui nous sont parvenus, qu'on ne considérait pas l'Eglise comme une société de saints imaginaires, et qu'on n'entendait pas laisser attaquer l'efficacité objective des sacrements : ni l'hérésie ni aucun autre crime du côté du ministre ne les rend invalides pourvu qu'on observe toutes les conditions essentielles que Jésus-Christ a mises à leur validité.

§ 85

Décrets des conciles, au commencement du quatrième siècle, sur le mariage et l'empêchement dirimant de l'affinité.

Quelque importantes et détaillées que soient les dispositions du Seigneur et des Apôtres sur la vie conjugale, le Nouveau Testamment ne rapporte point que le Seigneur ait expressément conféré aux Apôtres et à l'Eglise le pouvoir d'établir des empêchements dirimants. Plus tard, quand on a considéré l'Ecriture Sainte comme l'unique source de la foi, on a voulu lui contester ce droit, par cette raison qu'on ne pouvait établir dans le christianisme d'autres prescriptions que celles qui sont contenues au troisième livre de Moïse (ch. 18). Or, le Nouveau Testamment ne dit rien de particulier sur la valeur obligatoire de ces lois de l'Ancien Testament, et de plus, l'Eglise est évidemment investie du souverain pouvoir législatif, non seulement pour donner de la loi divine une interprétation infaillible, et la conserver intacte jusqu'à la fin des temps, mais aussi pour la spécifier par des lois ecclésiastiques nouvelles, afin de pouvoir travailler efficacement à l'établissement, au maintien et à la consolidation de l'ordre moral.

La nécessité d'un pouvoir législatif s'impose d'elle-même à toute société religieuse, et l'expérience atteste que partout où une société pareille s'établit, une autorité législative se forme aussitôt d'elle-même ou du moins est exercée par l'autorité civile. L'ordre moral ne peut subsister en ce monde, dans une société quelconque, grande ou petite, sans un pouvoir législatif. Il y a seulement cette différence que l'Eglise catholique, et notamment magistère, a reçu immédiatement de Jésus-Christ une autorité pastorale sur tous ceux qui croient en Jésus-Christ et veulent obtenir de lui la vérité, la grâce et la vie éternelle. Ce pouvoir peut attirer dans la sphère de sa législation tout ce qui est du domaine de la religion ou des mœurs, et en rapport avec le terme final de l'homme. Sans doute ce pouvoir est limité par les enseignements et les lois que le Sauveur lui même a publiés sur la terre; car elle n'a rien à y ajouter de nou-

veau, et elle n'a pas à prêcher de morale plus pure, mais tout au plus à poursuivre le développement légitime de ce qui existe. Pour le reste, le Sauveur a dit à ses Apôtres qu'il les envoyait dans le monde avec les mêmes pouvoirs qu'il avait reçus de son Père, que ce qu'ils lieront ou délieront sur la terre, sera lié ou délié dans le ciel. Ce pouvoir pastoral, comprend évidemment et surtout la réglementation du mariage, qui forme la base de l'ordre social et moral et qui a été élevé dans le christianisme à la dignité de Sacrement. Saint Paul lui-même décidait déjà une question relative à la dissolution du lien conjugal entre un conjoint devenu chrétien et un conjoint demeuré incrédule, avec la conviction que lui aussi possédait le Saint-Esprit, et cette question, toutefois, comme lui-même le remarque, le Seigneur ne l'avait pas décidée [1]. Or, l'Eglise s'attribue la même autorité quand elle étendit les empêchements de mariage établis par le Lévitique sur la consanguinité et l'affinité, et qu'elle en ajoute de nouveaux dans la suite des temps.

Dans le nouveau Testamment, en effet le contrat de mariage est devenu la matière ou même la forme du mariage. Or, la détermination prochaine de la matière est souvent abandonnée à l'Eglise, même en ce qui concerne les autres sacrements; car il en est plusieurs pour lesquels le Seigneur n'a établi que l'essentiel. Il y a cette différence, il est vrai, en ce qui est du mariage, que l'Eglise peut préciser la matière en ce qui concerne la validité. Du reste, il est aisé de voir que sans cela les lois ecclésiastique, sur les conditions requises pour un mariage seraient trop vagues. La matière propre de ce sacrement, le contrat de mariage, exige surtout que les règles spéciales que l'Eglise établit puissent devenir une condition de la validité, de même que dans la vie ordinaire la non-observation de formalités importantes annule la validité d'un contrat. Pour que l'Eglise pût administrer ce sacrement, il fallait qu'elle fût investie de l'autorité législative pour établir les conditions nécessaires à la validité du contrat de mariage, veiller à

[1] *I Cor.*, VII, 12-16.

leur observation, et refuser la grâce du sacrement quand ses lois ne sont pas observées.

Ce pouvoir, l'Eglise, en vertu de la tradition et suivant l'exemple de saint Paul, l'a toujours exercé, et elle a successivement agrandi le nombre des empêchements dirimants. Les lois formelles étaient ordinairement précédées d'un usage, qui ne recevait la force d'une loi plus générale et plus précise que par les décisions solennelles de l'Eglise.

A ce point de vue, l'empêchement dirimant de l'affinité au premier degré en ligne collatérale, est le premier progrès que nous rencontrions en divergence, avec l'Ancien Testament ; car la loi mosaïque allait jusqu'à prescrire le mariage de lévirat avec une belle-sœur devenue veuve sans enfants (*Deut.*, XXV, 5). Les conciles d'Elvire et de Néocésarée, au commencement du quatrième siècle, sont les premiers où cette loi sur l'affinité ait été promulguée comme généralement obligatoire. Le premier de ces conciles, tenu en 305 ou 306, dit dans son canon 61 : *Si quis post obitum uxoris suæ sororem duxerit et ipsa fuerit fidelis, quinquennium a communione placuit abstinere, nisi forte velocius dari pacem necessitas cogerit infirmitatis.*

La pénitence ecclésiastique n'est accordée ici que pour ceux qui rompent ensuite un pareil mariage illicite et invalide et qui renoncent à vivre ensemble, comme on le voit plus clairement encore par le second canon du concile de Néocésarée, tenu entre les années 314 et 325. « Si une femme épouse deux frères, elle sera exclue jusqu'à sa mort; mais en cas de danger de mort, si elle promet qu'après sa guérison elle dissoudra cette alliance coupable, elle devra, par compassion, être reçue à la pénitence. Mais si la femme ou l'homme meurt dans une pareille union, la pénitence sera difficile pour la partie survivante » [1].

Sur la disparité de culte, il n'y avait point encore autrefois de dispositions qui déclarassent invalide le mariage

[1] Γυνὴ ἐὰν γήμηται δύο ἀδελφοῖς, ἐξωθείσθω μεχρὶ θανάτου, πλὴν ἐν τῷ θανάτῳ, διὰ τὴν φιλανθρωπίαν, εἰποῦσα ὡς ὑγιάνασα λύσει τὸν γάμον, ἕξει τὴν μετάνοιαν· ἐὰν δὲ τελευτήσῃ ἡ γυνὴ ἐν τοιούτῳ γάμῳ οὖσα, ἤτοι ὁ ἀνήρ, δυσχερὴς τῷ μείναντι ἡ μετάνοια. Les canons 15, 16, 17 du concile d'Ancyre, 314, défendent le mariage au premier degré de l'affinité *ex copula illicita.*

entre chrétiens et juifs ou païens, mais les conciles exhortent à les éviter, de même qu'avec les hérétiques, et ils fixent des peines contre ceux qui y contreviendront [1]. Quant à l'empêchement du lien, et à la manière dont l'Eglise a toujours entendu depuis le commencement, les passages de saint Mathieu sur la simple séparation *a thoro et mensa* en cas d'adultère, ils sont expliqués par les conciles d'Elvire [2] et d'Arles déjà nommés [3].

§ 86

Histoire du canon de la Bible.

Dans la troisième partie, de l'histoire des dogmes avant le concile de Nicée, nous n'avons pu convenablement insérer au cours des développements certains points de doctrine, et nous avons dû traiter spécialement après coup, parce que ces dogmes n'avaient point encore été soumis à une discussion et à une controverse formelles. Il en est ainsi notamment de celui qui va nous occuper ici, le canon de la Bible.

1. La plus ancienne partie des livres se compose des cinq livres de Moïse qui, par de nombreux miracles, s'était accrédité devant tout le peuple d'Israël comme un envoyé de Dieu et un prophète, et qui, peu de temps avant sa mort, remit ses livres aux prêtres et au peuple, afin qu'ils fussent conservés près de l'arche d'alliance et qu'on en fît lecture tous les sept ans à la fête des tabernacles [4]. La providence particulière que Dieu avait assurée au peuple de l'alliance ne devait pas cesser à la mort de Moïse, ni le prophétisme disparaître. On vit encore çà et là des hommes éclairés de Dieu surgir parmi le peuple pour continuer la série des révélations divines. Mais nous n'entendons point parler d'un recueil formel de ces livres avant le retour des Juifs de la captivité, alors qu'il fallut entreprendre, sous

[1] Concile d'Elvire, can. 15, 16, 17; concile d'Arles, can. 11. — [2] Canon 9 : Item fœmina fidelis, quæ adulterum maritum reliquerit fidelem et alterum ducit, prohibeatur, ne ducat; si duxerit, non prius accipiat communionem, nisi quem reliquit de seculo exierit, nisi forsitan necessitas infirmitatis dare compulerit. — [3] Canon 10. — [4] *Deut.*, XXXI, 9 et suiv.

l'ordination Néhémie une revue de la collection des livres saints.

Des renseignements nous sont fournis à ce sujet non seulement par les livres des Machabées [1], mais aussi par Flavius Josèphe, qui écrivait : « Il n'y a pas chez nous un nombre infini de livres qui se contredisent entre eux; nous n'en avons que vingt-deux, qui contiennent l'histoire des temps écoulés et sont justement réputés divins. Parmi eux figurent les cinq livres de Moïse, qui comprennent les lois et l'histoire depuis l'origine du monde jusqu'à sa mort. Cette époque est d'environ 3000 ans. Depuis la mort de Moïse jusqu'au règne d'Artaxercès, qui succéda à Xercès comme roi de Perse, les prophètes ont écrit l'histoire en treize livres; les quatre autres contiennent des hymnes à la gloire de Dieu et d'utiles préceptes moraux. Depuis le règne d'Artaxercès jusqu'à nos jours, les faits sont sans doute relatés, mais ces livres n'ont pas la même autorité que les précédents, parce que la succession des prophètes avait cessé [2]. »

Il ajoute que chaque Juif vénère dans ces livres la parole de Dieu, (δόγματα θεοῦ), et qu'il est prêt à sacrifier sa vie en témoignage de leur vérité. Josèphe nous donne ici le canon des Juifs de Palestine, et ne reconnait que quatre hagiographes, probablement les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiastique et le Cantique des cantiques, bien que le canon postéreur des Juifs dans le Talmud renferme aussi les deux livres des Paralipomènes, Esdras, Néhémie, Esther et Daniel. Mais voici la différence qui existe entre les Juifs du temps de Josèphe et les Juifs Talmudiques plus récents : les derniers rejetaient formellement les livres deutérononiques, écrits en grec après la captivité et composés par les Juifs d'Egypte; tandis que Philon et Josèphe considéraient la version des Septante comme inspirée, et citaient les livres deutéro-canoniques aussi bien que les autres. L'opposition au christianisme, pour qui, les livres deutéro-canoniques avaient la même valeur que les autres, dut

[1] II, 13 : Καταβαλλόμενος βιβλιοθήκην ἐπισυνήγαγε τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν καὶ τὰ τοῦ Δαυὶδ καὶ ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ ἀναθεμάτων. — [2] *Cont. Apion.*, I, 8.

provoquer chez les Juifs ultérieurs cet exclusivisme étroit contre la révélation qui avait continué de se développer sur le sol grec.

Le christianisme étant la plénitude et la consommation du judaïsme de l'ancienne alliance, était avec lui en relations intimes; prit il les livres des Juifs comme sa propriété. Le judaïsme en effet n'était au christianisme que ce que l'image est à la réalité, la racine à l'arbre parvenu à sa croissance. Le judaïsme était une préparation, une initiation aux révélations divines qui allaient se terminer en Jésus-Christ. Sans cet accomplissement, il eût été une énigne insoluble un hors-d'œuvre inintelligible, une contradiction perpétuelle c'est ainsi que le Seigneur lui-même qualifie les livres saints de l'Ancien Testament, qui contiennent les révélations divines, rendent témoignage de lui et devaient trouver en lui leur accomplissement. Mais il n'en donne pas la liste exacte, et ne se prononce pas sur les différences partielles qui existent entre les Juifs d'Egypte et ceux de Palestine sur la canonicité de tel ou tel livre. Seulement les écrits du Nouveau Testamment citent quelquefois [1] les trois mêmes classes de livres de l'Ancien Testament que nous rencontrons dans Flavius Josèphe, car il y est question de la loi, des prophètes et des psaumes, sans qu'il soit dit quels livres et combien appartiennent à chacune de ces classes.

Un autre moyen de preuve, c'est que les auteurs du Nouveau Testament emploient généralement pour leurs citations la version des Septante, même dans les endroits où la traduction grecque s'écarte du texte hébreu [2]. Nous en concluons que les livres deutéro-canoniques contenus dans les Septante, et écrits en grec, Tobie, Judith, la Sagesse, l'Ecclésiastique, Baruch, les deux livres des Macchabées, quelques fragments de Daniel et d'Esther, étaient aussi reconnus comme sacrés et divins. Ajoutez que, si ces livres ne sont pas expressément cités, le Nouveau Testament y fait d'évidentes allusions [3].

[1] *Luc.*, XXIV, 44. — [2] Voy. *Matth.*, XV, 8, 9; *Apoc.*, II, 25, 28; VII, 42; *Rom.*, XV, 10, 12; *Hébr.*, II, 7; X, 5; XI, 21. — [3] *Luc*, VI, 31; comp. avec *Tob.*, IV, 16; *Matth.*, XXVII, 40, 43. Comp. avec *Matth.*, II, 17 et suiv.; *Rom.*, I, 20 et suiv. Comp. avec *Sag.*, XIII-XV.

Cependant, il résulte de ce qui précide que les auteurs sacrés de l'Ancien comme du Nouveau Testament ne suffisent pas pour nous donner la certitude sur le canon et sur les parties qui le composent. Ceux qui prétendent que la sainte Ecriture est l'unique source de la foi tombent ici dans le plus grand embarras et sont obligés de recourir au plus flagrantes contradictions. La tradition peut seule nous venir en aide ou du moins nous faire rapprocher de la certitude de la foi. On essaie d'échapper à ces difficultés sans le secours de la tradition en faisant résonner le mot de *critique*. C'est en vain. Certes la critique est nécessaire, mais c'est la critique des témoignages traditionnels, avec cette réserve que la critique subjective de la tradition ne trouverait pas la pierre philosophale, si l'enseignement infaillible de l'Eglise, ne s'était pas lui-même armé de la critique et n'avait pas réglé le canon.

En ce qui est de l'ancien Testament, il était naturel que la version grecque demeurât surtout en usage dans l'Eglise, qui s'était d'abord propagée dans les pays de culture grecque, et qu'elle conservât l'autorité que le Seigneur et les Apôtres lui avaient reconnue. Elle fut employée comme Bible officielle dans les leçons lues à l'église et dans les travaux des Pères. C'est d'après elle, ou du moins d'après une version faite sur celle des Septante, que les Pères antérieurs au concile de Nicée font constamment leurs citations; ils n'admettent aucune différence entre les livres deutéro-canoniques, et les livres proto-canoniques, contenus dans le manuscrit hébreu [1].

Les premières traductions de l'ancien Testament sous l'ère chrétienne, l'ancienne Italique, comme la Peschito Syrienne, qui sont encore du deuxième siècle, contiennent également les livres deutéro-canoniques. Cependant nous entendons aussi dans la période anténicéenne quelque voix qui révoquent en doute l'autorité de ces derniers livres et qui semblent se prononcer pour le canon des Juifs de Palestine. Eusèbe, dans son *Histoire ecclésiastique* [2] nous a

[1] Clem. Rom., *I Cor.*, III, 55; Polyc., *ad Philad.*, 10; Jean, *Advers. hœres.*, IV, 5, 35; V, 35; Clem. Alex., *Strom.*, II, 447, 503: V, 714; VI, 791; *Pæd.*, I, 159; Tertull., *Scorp.*, VIII; *De præscript.*, VII; *De exhort. cast.*, II; *De cultu femin.*, I. 3. — [2] Lib. IV, cap. XXVI.

transmis un catalogue de ce genre, par Méliton, évêque de Sardes, au deuxième siècle, où sont énumérés, sauf Néhémie et Esther, les livres écrits en hébreu. Il faut remarquer cependant la manière dont Méliton commence son canon : il écrit à son frère Onésime qu'il a voyagé en Orient et qu'il s'y est enquis, peut-être auprès des Juifs, du nombre et de l'ordre des livres sacrés. Que nous n'ayons dans le canon de Méliton qu'un canon Juif, c'est chose plus certaine encore si nous le rapprochons de celui d'Origène, qu'Eusèbe nous a également conservé [1]. Car celui-ci dit positivement qu'il a voulu donner le catalogue des livres saints d'après les Hébreux, et chose étonnante, il cite le livre de Baruch, contrairement aux autres catalogues. Du reste, Origène, dans ses écrits cite les livres deutéro-canoniques de la même manière que les livres proto canonique [2], et il justifie leur autorité dans un écrit spécial adressé à Jules Africain, qui ne voulait point reconnaître les parties deutéro-canonique, du livre de Daniel. Les sectes hérétiques elles-mêmes n'avaient rien à objecter contre la canonicité des livres deutéro-canoniques, pas même quand les Pères s'en servaient pour réfuter leurs erreurs [3].

Les semipélagiens furent les premiers qui rejetèrent le livre de la Sagesse comme anti-canonique, quand on leur opposa un passage de ce livre. Mais saint Augustin [4] leur prouva que cette manière d'agir était contraire à toute l'antiquité chrétienne. Sans doute, avant le concile de Nicée, il y avait quelques Pères, comme saint Athanase, saint Cyrille de Jérusalem [5], saint Grégoire de Nazianze [6], Rufin [7] et saint Jérôme [8] qui, eux aussi, ne recevaient comme vraiment canoniques que les livres du canon Juif; mais du reste ils empruntaient aussi bien leurs citations aux livres deutéro-canoniques, qu'aux livres proto-canoniques.

Ainsi, la critique subjective privée des témoignages de la tradition n'est pas ici en mesure de lever toute espèce de

[1] *Hist. eccl.*, VI, 25. — [2] *De princip.*, II, 1; *cont. Cels.*, VIII (p. 779). — [3] Hypp., *cont. Noet.*, II, 5; Euseb., *cont. Marc.*, II, 1; Opt.. *Schism. donat.*, IV. — [4] *De prædest. sanct.*, XIV. — [5] *Catech.*, IV, 33. — [6] *Carmen*, I, 1, 12. — [7] *Expos. in Symbol.* — [8] *Prolog. galat.*

doute relativement au canon; seul le corps ecclésiastique enseignant et infaillible avait l'autorité nécessaire pour mettre fin aux incertitudes, et le droit, en se rattachant à la tradition apostolique, de déclarer dénuées de fondement les objections élevées contre l'autorité des livres deutérocanoniques et d'en publier le canon comme un dogme dont le fond constitue une tradition apostolique, et par conséquent une partie de la révélation divine. C'est ce qui a eu lieu d'abord, dans les conciles du nord de l'Afrique, à la la fin dn quatrième siècle, et en dernier lieu au concile de Trente.

2. Nous verrons encore mieux le rapport de l'Eglise et de la tradition avec le dogme relatif au canon, si nous étudions l'histoire du canon du Nouveau Testament. Le Christ Notre Seigneur n'avait rien enseigné que de vive voix; et, de propos délibéré, il n'avait rien voulu laisser par écrit. Parmi les Apôtres, saint Paul fut probablement le premier qui écrivit vers l'an 52 ou 53, sa première aux Thessaloniciens. A cette Epitre se rattachèrent successivement d'autres écrits émanés de lui ou de quelques autres Apôtres ou disciples des Apôtres, jusqu'à ce que, dans les dix dernières années du premier siècle, l'Apôtre saint Jean terminât par son Evangile les Ecritures reconnues aujourd'hui pour canoniques.

Or, quelles que fussent pour les fidèles la valeur et l'importance de ces écritures Apostoliques, nous ne voyons pas que les Apôtres aient entrepris une collection formelle, officielle, de leurs écrits, ni qu'elle ait été faite peu de temps après leur mort. Il se peut même et nous savons qu'il en est ainsi d'une Epitre de saint Paul [1] — que quelques écrits des Apôtres soient entièrement perdus. Ces écrits apostoliques n'étaient pas d'une nécessité absolue pour les communautés chrétiennes, et ce n'est pas d'eux que dépendaient la durée et l'intégrité du christianisme. Le Seigneur avait chargé ses Apôtres de prêcher l'Evangile à tous les peuples et de leur apprendre à observer tout ce qu'il leur avait dit. Cette prédication verbale suffisait pour transmettre la vérité à tous les hommes, d'autant plus que

[1] *I Cor.*, v, 9.

le Seigneur avait promis et envoyé le Saint-Esprit aux Apôtres pour les assister l'exercice de leur ministère. Il se peut que dans la suite des renseignements écrits sur les actions et les doctrines du Seigneur, fournis par des témoins oculaire, et auriculaires répondissent à un plus pressant besoin, mais ici encore ils n'étaient pas absolument nécessaires.

Quoi qu'il en soit, les relations fréquentes qui existaient entre les Eglises voisines, les communications mutuelles qu'elles entretenaient, propagèrent de plus en plus les écrits des Apôtres. Il est dejà parlé des Epitres de saint Paul, dans la première Epitre de saint Pierre [1] ainsi que d'autres écritures, même difficiles à comprendre, qui étaient alors connues des chrétiens. Mais on ne peut pas conclure de ce renseignement que tous les écrits que nous connaissons de saint Paul fussent déjà réunis en collection.

Chez les Pères apostoliques, les témoignages en faveur des Ecritures du nouveau Testamment sont encore très rares; nous ne pouvons pas même supposer que tous les Pères de la fin du premier siècle et du recommencement du second connaissaient déjà tous les écrits des Apôtres. Clément de Rome [2] mentionne expressément la première Epitre de saint Paul aux Corinthiens; saint Ignace [3], l'Epitre aux Ephésiens; saint Polycarpe [4] l'Epitre aux Philippiens; mais on trouve de nombreuses allusions à des passages d'autres écrits des Apôtres, à l'Epitre aux Hébreux, surtout dans Clément, et aux Evangiles [5], mais il est souvent difficile de savoir, en ce qui est des Evangiles, s'ils les citaient de mémoire, ou s'ils n'avaient pas sous les yeux d'autres collections des discours du Seigneur. Papias, évêque d'Hiéraple au commencement du deuxième siècle, connaissait l'Evangile hébreu de saint Mathieu, celui de saint Marc, la première Epitre de saint Jean, et la première de saint Pierre [6]. Dans le cours du premier siècle, les Ebionites s'étaient déjà approprié l'Evangile hébreu, mais en y faisant des changements.

[1] III, 15. — [2] *I Cor.*, 47. — [3] *Eph.*, XII. — [4] *Phil.*, III. — [5] Voy. les preuves dans la *Collection des sources pour l'histoire du canon du Nouveau-Testament*, par Kirchhofer, p. 77 et suiv. — [5] Euseb., *Hist. eccl.*, III, 39.

Au deuxième siècle, les témoignages en faveur de nos Ecritures canoniques deviennent de plus en plus précis, et on peut prouver que la plupart étaient connues comme telles dans l'Eglise avant le milieu de ce siècle. Les renseignements que nous avons sur les sectes gnostiques de la première moitié du deuxième siècle prouvent d'abord qu'elles ne niaient pas l'authenticité des écrits des Apôtres dans l'Eglise; mais elles les mutilaient, les interpolaient, ou elles expliquaient les doctrines des Apôtres en les acommodant aux idées des Juifs. Tel fut notamment Marcion, qui était à Rome vers l'an 130 avec saint Justin et Valentin; il confectionna pour sa secte un recueil d'écrits apostoliques, y inséra l'Evangile de saint Luc, et comme seconde partie, l' Ἀποστολικόν, puis dix lettres de l'Apôtre, c'est-à-dire toutes les écritures canoniques, sauf les deux Epitres à Timothée, l'Epitre à Tite et celle aux Hébreux, mais il se permit une foule de mutilations, d'interpolations et de changements [1].

Sa position hostile à l'égard du judaïsme explique fort bien pourquoi il adopta les Epitres de saint Paul et l'Evangile de saint Luc écrit sous les auspices de l'Apôtre. Sa doctrine explique les changements qu'il fit dans les Écritures canoniques. Mais il connaissait également les autres Evangiles et quelques Epitres des autres Apôtres, comme il résulte des renseignements fournis par les Pères.

Saint Irénée [2] dit la même chose des gnostiques en général. Nous pourrions le prouver par l'ouvrage de Celse, philosophe païen; car lui aussi suppose que les quatre Evangiles sont d'origine apostolique, et il n'attaque pas leur authenticité, il ne vise qu'à jeter le ridicule sur leurs doctrines [3].

Dans l'Eglise même saint Justin indique assez clairement vers la même époque les quatre Evangiles [4] et il connait les

[1] Iren., *Adv. hœres.*, I, 27, 2; III, 12, 12; Tertull., *Adv. Marc.*, IV, 6; V, 1 et seq.; Epiph., *Hœres.*, XLII, 9. — [2] *Adv. hœres.*, III, 12, 12. — [3] Voy. les preuves dans Kirchhofer, p. 330 et suiv. — [4] Au *Dialogue* CIII, les ἀπομνημονεύματα sont d'abord attribués aux Apôtres, puis aux Apôtres et à quelques disciples des Apôtres, ce qui convient justement à nos quatre Evangiles.

Actes des Apôtres, l'*Apocalypse*[1] et les Epitres des Apôtres[2]. Tatien, qui sortait de son école, devint plus tard déserteur de la foi et le chef d'une secte gnostique. L'antiquité connaissait de lui une *Harmonie des Evangiles*, διὰ τεσσάρων[3] dans laquelle il a recueilli ce qu'il y a de plus important dans les quatre Evangiles, en négligeant tout ce qui ne cadrait pas avec sa doctrine, notamment la généalogie. Théodoret[4] raconte que de son temps l'ouvrage de Tatien était encore fort répandu; qu'il en fit brûler près de 200 exemplaires dans son diocèse et le remplaça par les Evangiles aux hérétiques.

Si les écrits apostoliques, à mesure qu'ils vieillissaient, devaient gagner en autorité et en importance, il devenait d'autant plus nécessaire que l'Eglise veillât à l'intégrité des Ecritures vraiment apostoliques; car les gnostiques falsifiaient ces Ecritures, et en fabriquaient une multitude d'apocryphes qui, sous le nom des Apôtres, propageaient des doctrines souvent immorales; les fidèles eux-mêmes faisaient circuler une foule d'écrits apocryphes sous le nom des Apôtres. Il devenait donc indispensable de réduire en collections les Ecritures authentiques des Apôtres. Nous sommes en mesure de citer les écrits qu'elles contiennent et qui sont généralement reconnus, d'après des témoignages nombreux de la fin du deuxième siècle. Nous avons en effet, de cette époque sur le canon de nombreux renseignements fournis par toutes les parties de l'Eglise; nous en avons de saint Irénée, évêque de Lyon et disciple de saint Polycarpe, témoin de la doctrine apostolique au sens le plus rigoureux, de Tertullien, prêtre de Carthage, de Clément. d'Alexandrie; nous possédons un canon formel de l'Eglise romaine dans le Fragment de Muratori, comme de l'Eglise de Syrie dans la Peschito.

Trois principes présidaient à la confection de ces sortes de catalogues ou de collections. Premièrement on n'admettait dans le canon que les écritures qui, d'après la tradition, émanaient d'un apôtre ou d'un témoin des actes et des doc-

[1] *Dial.* LXXXI. — [2] Voyez le groupement des citations et les allusions que Justin fait aux saintes Ecritures dans l'édition de Justin par Otto, p. II, p. 502 et suiv. — [3] Euseb., *Hist. eccl.*, IV, 29. — [4] *Hæret. fab.*, I, 20.

trines du Seigneur : saint Paul était de ce nombre à un titre particulier, et si l'acceptation du second ou du troisième Evangile semblait contraire à cette pratique, les plus anciens Pères en donnent déjà la raison, en disant que l'Evangile de Marc est celui de Pierre, et celui de saint Luc l'Evangile de Paul. Deuxièmement, on n'acceptait comme vraiment apostoliques que les écrits reconnus pour tels par une Eglise de fondation apostolique. Si quand il s'agissait d'établir la doctrine chrétienne, on devait surtout consulter la tradition des Eglises apostoliques, on le devait à plus forte raison quand il s'agissait d'admettre une Ecriture comme venant des Apôtres [1].

Troisièmement, on partait de ce principe que la doctrine contenue dans les écrits apostoliques ne pouvait être différente de l'enseignement transmis de vive voix dans les Eglises Apostoliques ou dans l'Eglise une et Catholique; on excluait donc de prime abord du canon tout ceux qu'on trouvait contraires à la doctrine généralement répandue dans l'Eglise [2]. On voit par là que la tradition seule ne suffisait point pour établir le canon; la critique devait intervenir, mais la critique d'une autorité infaillible, convaincue qu'elle était en possession certaine de l'Esprit-Saint qui avait inspiré les Apôtres, en possession certaine de la doctrine apostolique, et jugeant aussi, d'après cette règle, les diverses parties qui composent l'Ecriture.

Si maintenant nous résumons les données que nous offrent sur le canon les diverses Eglises à la fin du deuxième siècle, nous trouvons d'abord dans le Fragment [3] de Muratori, — en comblant une lacune du commencement avec les deux premiers Evangiles, — nous trouvons quatre Evangiles, les *Actes des Apôtres*, treize Epitres de saint Paul, deux de saint Jean, l'Apocalypse et probablement la première Epitre de saint Pierre. La version syrienne, de la fin du deuxième siècle, contient, outre les Evangiles, les Actes et les Epitres cités de saint Paul, elle contient l'Epitre aux Hébreux, l'Epitre de saint Jacques, la première de saint

[1] Tertull., *De præscript.*, XXXVI. — [2] Tertull., *Advers. Marc.*, IV, 5; *De Præscript.*, XXXVII; Euseb., *Hist. eccl.*, III, 25. — [3] Voyez Kirchhofer, p. 1 et suiv.

Pierre et la première de saint Jean. Que l'Epitre de saint Jacques dût être connue tout d'abord en Palestine et dans les Eglises de ce pays, cela est aisé à comprendre, comme aussi que l'Epitre aux Hébreux pût rencontrer çà et là en Occident quelques difficultés depuis que les montanistes en avaient invoqué certains passages. Mais les trois témoins nommés plus haut en faveur de la tradition, au commencement du deuxième siècle, saint Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie, citent tous l'Epitre aux Hébreux parmi les Ecritures canoniques, et ils mentionnent l'Apocalypse comme étant de saint Jean. Saint Irénée lui, donne des renseignements détaillés sur le nombre quatre des Evangiles authentiques, et témoigne en faveur de la seconde Epitre de saint Jean, de même que Tertullien et Clément d'Alexandrie en faveur de l'Epitre de Jude.

Il ne manque donc plus qu'un témoignage en faveur de la seconde Epitre de saint Pierre, pour que nous ayons le canon entier du Nouveau Testamment, qu'on avait déjà recueilli en deux livres les « Evangiles » et les « Apôtres »[1] (εὐαγγελικόν, ἀποστολικόν). Origène est le premier qui nous donne ce témoignage, en citant souvent cette Epitre, du moins d'après la version latine de Rufin[2]. Cependant, dans le canon conservé par Eusèbe[3], il l'a rangée parmi les Ecritures douteuses (ἀμφιβάλλεται γάρ) évidemment parce qu'il n'avait pas à sa disposition les nombreux témoignages de l'antiquité. Il émet également des doutes sur la seconde et la troisième Epitres de saint Jean, et sur la rédaction par saint Paul de l'Epitre aux Hébreux, tout en reconnaissant que c'est la doctrine de l'Apôtre : selon lui, elle avait été dictée par saint Paul à un disciple des Apôtres.

Si nous soumettons à la critique les témoignages de la tradition depuis le commencement du quatrième siècle, sans attacher une valeur décisive à l'enseignement infaillible de l'Eglise, nous partagerons avec Eusèbe[4], les écrits du Nouveau Testamment en deux classes : la première comprendra ceux qui furent généralement reconnus dans l'E-

[1] Iren., *Advers. hæres.*, I, 3, 6; Clem. Alex., *Stromat.*, V, 664; VI, 784; VII, 836. Tertull., *De pudit.*, XII, 12; *De baptismo*, 25. — [2] Voyez les preuves dans Kirchhofer, p. 279. — [3] *Hist. eccl.*, VI, 25. — [4] *Hist. eccl.*, III, 25.

glise dès l'origine, ὁμολογούμεναι; la seconde, ceux dont l'authenticité, et l'origine apostolique furent çà et là contestées. Eusèbe met dans la deuxième classe l'Epitre de saint Jean, et dans la première, les autres écritures canoniques, tout en mentionnant quelques doutes relatifs à l'*Apocalypse*, mais qui n'avaient été soulevés qu'en quelques endroits de l'Eglise d'Orient, notamment par Denis d'Alexandrie vers le milieu du troisième siècle, et qui avaient été provoqués par le millénarisme, quand celui-ci voulut s'appuyer de quelques passages de l'*Apocalypse*.

Cependant les témoignages anciens, quoique isolés, de la tradition, en faveur de l'origine apostolique des lettres catholiques contenues dans la seconde classe, prirent de plus en plus d'importance, à mesure qu'ils trouvèrent de l'écho au sein de l'Eglise. Le canon de saint Athanase renferme toutes nos écritures canoniques; et dans les canons ultérieurs de Cyrille et de Jérusalem [1] et de Grégoire de Nazcienze [2], comme dans les canons apostolique [3] et le concile de Laodicée en 364, il ne manque que l'*Apocalypse* Cependant les critiques qu'on avait élevées autrefois contre ce livre dans quelques parties de l'Eglise cessèrent peu à peu, et on ne douta plus de leur origine apostolique. La croyance à la canonicité de ce livre devint tout à fait générale, et l'Eglise ne fit que la constater lorsque, dans les conciles tenus en Afrique à la fin du quatrième siècle, et surtout au concile de Carthage de 337, on dressa le catalogue des écritures canoniques du Nouveau Testamment, tel que l'Eglise l'a généralement adopté jusqu'à ce jour. Nous voyons donc, ici encore, surgir un dogme qui, sans nous annoncer aucune vérité nouvelle, puisqu'il est fondé sur la tradition apostolique, ne devait être reçu de tous comme une vérité dogmatique, que lorsque la propagation universelle de cette tradition dans l'Eglise ne pourrait plus être douteuse et lorsqu'il serait devenu manifeste que l'Esprit-Saint le sanctionnait comme une vérité divine. Otez cette sanction de l'Eglise et de l'Esprit-Saint, il eût été impossible d'acquérir une pleine certitude sur le canon cité des écrits qui avaient été autrefois l'objets d'attaques et de doutes

[1] *Catéch.*, p. 36. — [2] *Carm.* 33. — [3] Can. 85.

multipliés, surtout si nous réfléchissons que quelques voix s'élevaient aussi en faveur de la canonicité de certains livres que l'Eglise n'a pas reconnus comme le *Pasteur* d'Hermas, le livre d'Hénoch, etc.

3. La croyance à la canonicité d'un livre impliquait toujours dans la pensée de l'Eglise, la croyance à son inspiration. Bien qu'on puisse toujours discuter sur les limites exactes qu'il faut assigner à l'inspiration, on a toujours entendu par là que les textes de l'Ecriture Sainte contiennent la parole infaillible de Dieu. Cette croyance, les chrétiens l'ont héritée du jadaïsme, avec les livres de l'ancien Testamment, elle a été confirmée par le Seigneur lui-même et par les Apôtres. Dans l'ancien Testamment il est dit des prophèes, pour ne parler que de ceux-là, qu'ils ont écrit par l'inspiration du Saint-Esprit, et les Juifs prenaient généralement au témoignage de Flavius Josèphe, les Livres Saints pour la parole de Dieu : ils étaient prêts à donner leur vie en témoignage de cette croyance. Le Sauveur lui-même la confirme lorsqu'il cite ce texte de David, *Ps.* cx, 1, et qu'il ajoute : « David dit dans le Saint Esprit[1] » Les Apôtres assurent également que le Saint Esprit a parlé par la bouche des prophètes[2], et ils affirment que les saintes Ecritures sont des livres divinement inspirés[3], que les prophètes étaient remplis du saint Esprit[4].

L'Eglise, en s'appuyant sur la tradition, a toujours professé la même croyance. Clément de Rome[5] appelle les saintes Ecritures de véritables sentences du Saint-Esprit, et, quand il en veut citer un passage, il commence par ces mots : Le Saint-Esprit parle ainsi[6]. Justin enseigne que les Ecritures de l'ancien Testamment sont inspirées par le Verbe[7]; Théophile[8] dit la même chose; Origène déclare que c'est une doctrine de l'Eglise que le Saint-Esprit a inspiré chacun des prophètes de l'ancien Testament et des Apôtres du Nouveau[9]. Quelques Pères croyaient même, d'après

[1] *Marc*, xii, 26. Comp. *Matth* , xxii, 43. — [2] *Act.*, i, 16; xviii, 21; iv, 25; xxvii , 25; *Hébr.*, i, 1; iii, 7; x, 15. — [3] *II Tim.*, iii, 15, 16. — [4] *I Pierre*, i, 19-21. — [5] *I Cor*, 45. — [6] *Ibid.*, cap. xiii; cf. Polyc., *ad Philad.*, vii. — [7] *Apol.*, I, 36. — [8] *Ad Autol.*, II, 9; III, 41. — [9] *De princip.*, præf. Cf. Iren., *Adv, hœres.*, III, 10; IV, 9, 10; Clem. Alex., *Strom.*, VII, 894; Euseb., *Hist. eccl.*, V, 28.

Philon [1] et Josèphe [2], que la Version des Septante était également le fruit de l'inspiration [3]. Cette croyance de l'Eglise à l'inspiration de tous les livres du canon de l'ancien Testament, n'était donc pas uniquement fondée sar la parole écrite, mais sur la tradition verbale, qui partait toujours de cette supposition que les Apôtres étaient personnellement infaillibles, qu'ils n'ont annoncé, par leur enseignement verbal ou écrit, que des choses divines et infaillibles, qu'ils étaient inspirés comme les prophètes de l'ancien Testamment.

Or, cette tradition ne peut évidemment avoir de valeur que pour celui qui admet l'autorité infaillible de l'Eglise; elle n'a de poids qu'en vertu de l'autorité du représentant de l'Eglise; elle ne peut devenir pour nous l'objet d'une foi divine qu'autant que l'Eglise, dirigée par le Saint-Esprit, l'atteste divine. Ainsi, sans la tradition, point de foi solidement appuyée à l'inspiration des saintes Ecritures, et sans l'Eglise infaillible, la tradition n'est pas sufflsamment autorisée. Quant à savoir à quel titre ceux qui rejettent la tradition comme source de la foi peuvent prétendre croire d'une foi divine et solidement appuyée à l'inspiration des écritures du Nouveau Testament, c'est là une de ces énigmes dont on a souvent demandé la solution, sans avoir pu l'obtenir. Pour nous, en traitant ce sujet, nous avons de nouveau saisi, dans un cas particulier, le rapport de l'Eglise infaillible avec l'Ecriture sainte, et la tradition ; nous avons vu en outre que les vérités même dogmatiques peuvent se développer en ce sens qu'étant fondées sur la tradition de l'Eglise une et apostolique, elles se propagent de plus en plus jusqu'à ce qu'elles fassent taire toutes les contradictions, et soient crues de foi divine par tous les membres de l'Eglise.

FIN.

[1] *De vita Mosis*, p. 660. — [2] *Antiq.*, XII, 2. — [3] Justin, *Cohort. ad Græc.*, XIII ; Iren., III, 21, 2, 3 ; Clem. Alex., *Strom.*, I, 22; Tertull., *Apol.*, XVIII.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.

PREMIÈRE PARTIE

DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE DES DOGMES SUR DIEU. PERFECTIONNEMENT DE LA DOCTRINE SUR LA TRINITÉ JUSQU'AU CONCILE DE NICÉE.

DEUXIÈME PARTIE

HISTOIRE DES DOGMES CONCERNANT LA PERSONNE DE JÉSUS-CHRIST, AVANT LE CONCILE DE NICÉE.

TROISIÈME PARTIE

DÉVELOPPEMENT DES DOGMES ANTHROPOLOGIQUES JUSQU'AU CONCILE DE NICÉE.

QUATRIÈME PARTIE

DÉVELOPPEMENTS DES DOGMES RELATIFS A L'ÉGLISE, AUX SOURCES DE LA FOI ET AUX SACREMENTS AVANT LE CONCILE DE NICÉE.

LANGRES. TYP. RALLET-BIDEAUD.


vol. 1
11201

